



ÍNDIOS E NEGROS **NA HISTÓRIA DO BRASIL**

INVISIBILIDADES E EMERGÊNCIAS, DO SÉCULO XVI AO XXI

Henrique Alonso de Albuquerque Rodrigues Pereira

Maria Margarida Dias de Oliveira

Carmen Margarida Oliveira Alveal

Fátima Martins Lopes

(Organizadores)

Henrique Alonso de Albuquerque Rodrigues Pereira
Maria Margarida Dias de Oliveira
Carmen Margarida Oliveira Alveal
Fátima Martins Lopes
(Organizadores)

**ÍNDIOS E NEGROS NA HISTÓRIA DO BRASIL
INVISIBILIDADES E EMERGÊNCIAS, DO SÉCULO XVI AO XXI**



Natal, 2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

REITORA

Ângela Maria Paiva Cruz

VICE-REITOR

José Daniel Diniz Melo

DIRETORIA ADMINISTRATIVA DA EDUFRRN

Luis Passeggi (Diretor)

Wilson Fernandes (Diretor Adjunto)

Judithe Albuquerque (Secretária)

CONSELHO EDITORIAL

Luis Álvaro Sgadari Passeggi (Presidente)

Ana Karla Pessoa Peixoto Bezerra

Anna Emanuella Nelson dos S. C. da Rocha

Anne Cristine da Silva Dantas

Christianne Medeiros Cavalcante

Edna Maria Rangel de Sá

Eliane Marinho Soriano

Fábio Resende de Araújo

Francisco Dutra de Macedo Filho

Francisco Wildson Confessor

George Dantas de Azevedo

Maria Aniolly Queiroz Maia

Maria da Conceição F. B. S. Passeggi

Maurício Roberto Campelo de Macedo

Nedja Suely Fernandes

Paulo Ricardo Porfírio do Nascimento

Paulo Roberto Medeiros de Azevedo

Regina Simon da Silva

Richardson Naves Leão

Rosires Magali Bezerra de Barros

Tânia Maria de Araújo Lima

Tarcísio Gomes Filho

Teodora de Araújo Alves

REVISÃO

Wildson Confessor (coordenador)

EDITORIAÇÃO

Kamyla Alvares (Editora)

Alva Medeiros da Costa (Supervisora Editorial)

Natália Melão (colaboradora)

Emily Lima (colaboradora)

DESIGN & PROGRAMAÇÃO

Michele Holanda (coordenadora)
Bruno Francisco Xavier
Marcos Paulo do Nascimento Pereira

Todos os direitos desta edição reservados à EDUFRN – Editora da UFRN
Av. Senador Salgado Filho, 3000 | Campus Universitário
Lagoa Nova | 59.078-970 | Natal/RN | Brasil
e-mail: edufn@editora.ufrn.br | www.editora.ufrn.br
Telefone: 84 3215-3236 | Fax: 84 3215-3206

Coordenadoria de Processos Técnicos

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Henrique Alonso de Albuquerque Rodrigues Pereira ... [et al.] (organizadores).
Índios e negros na história do Brasil [recurso eletrônico] : invisibilidades e
emergências, do século XVI ao XXI / Henrique Alonso de Albuquerque Rodrigues
Pereira ... [et al.] (organizadores). – Natal, RN : EDUFRN, 2016.
380 p. : ePUB ; 2.5 Mb.

ISBN 978-85-425-0599-3

Modo de acesso: <http://repositorio.ufrn.br/>

1. Brasil – História. 2. Índios – Brasil – História. 3. Negros – Brasil – História.
I. Pereira, Henrique Alonso de Albuquerque Rodrigues.

CDD 981
CDU 94(81)

RN/UF/BCZM 2016/35

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO - Espaços e Identidades de Índios e Negros na Historiografia Brasileira

INTRODUÇÃO - Parte I - HISTÓRIA INDÍGENA

O lugar de índios e negros na História do Brasil: das concepções assimilacionistas às novas abordagens interdisciplinares

A destruição do “muro do demônio”: uma nova perspectiva para a Guerra dos Bárbaros

Introdução de colonos nas terras das vilas de índios: o início da “invisibilidade”

Ante a “invisibilidade” à afirmação étnica: as vilas de índios no crepúsculo setecentista na capitania do Ceará

A longa noite da “invisibilidade” indígena: os homens sem rosto de Chiapas

Experiência indígena e ensino de História nos currículos pós-primários brasileiros: o que dizem os planos de ensino do Colégio Pedro II (1841/1951) e os livros didáticos de História publicados entre as décadas de 1960 e 2000?

PARTE II – HISTÓRIA DE ÁFRICA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA
O fortalecimento de estudos sobre África e cultura afro-brasileira

Em torno das “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africanas” – Uma conversa com historiadores

Jogos educativos sobre escravidão africana e sua aplicação em sala de aula

Liberdades possíveis: alforrias em Arez no final do século XVIII

Eurocentrismo, história e história da África

Laços familiares entre escravos no Rio Grande do Norte setecentista

“Professor, mulatos e caboclos eu conheço... mas cafuso, eu nunca vi!”: Discursos e representações sobre o negro na escrita escolar da História na década de 1970

Sobre os Autores

APRESENTAÇÃO

Espaços e Identidades de Índios e Negros na Historiografia Brasileira

Este é o primeiro livro resultante das atividades desenvolvidas no âmbito do Projeto “Formas de Produção de Espaços e Identidades: Práticas Políticas, Econômicas e Culturais”. Apresentado à CAPES em 2009 no âmbito do edital PROCAD/NF (Programa de Cooperação Acadêmica – Novas Fronteiras), o projeto foi aprovado sem reservas por esta instituição e é fruto da parceria entre os Programas de Pós-Graduação em História da UFRN (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), UFF (Universidade Federal Fluminense) e PUCSP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo) dos quais congrega 28 professores.

O grande objetivo daquele Projeto foi o fortalecimento do PPGH (Programa de Pós-Graduação em História) da UFRN. Dessa forma, foi desenvolvido grande esforço acadêmico no período 2010-2014 que envolveu inúmeras atividades especialmente relacionadas às missões de pesquisa, missões de estudo, apoio a realização e participação de eventos científicos e publicações. Foram realizadas dezenas de missões de estudo entre os professores. Todos os professores da UFRN tiveram oportunidade de realizar missões de pesquisa na UFF, PUC-SP e em outras instituições do Rio de Janeiro e São Paulo. Além disso, os professores que atuam nestes estados vieram a Natal inúmeras vezes participar de variadas atividades acadêmicas relacionadas ao PPGH/UFRN. Além de tudo, 25 mestrandos do PPGH/UFRN tiveram suas missões de estudos financiadas pelo Projeto até o momento e realizaram atividades relacionadas às suas pesquisas de dissertação na UFF, PUC-SP e em outras instituições do Rio de Janeiro e São Paulo. Some-se a tais missões, os inúmeros eventos nacionais e internacionais e publicações resultantes do esforço desse Projeto.

Criado em 2004, com área de concentração em História e Espaços, o PPGH tem procurado refletir sobre as múltiplas possibilidades de produção de espaços e de identidades, tomando como eixo orientador as práticas políticas, econômicas e culturais decorrentes desse processo. O

PPGH da UFRN propõe-se, deste modo, a estudar o espaço como uma categoria central em todo estudo de cunho historiográfico, uma vez que qualquer acontecimento histórico possui uma dimensão espacial, se refere ou se remete a uma dada dimensão do espaço. Tal perspectiva é derivada do entendimento que este foco de análise tem sido negligenciado quando se trata da produção do conhecimento nesta área. A ênfase dada à dimensão temporal, que caracteriza a disciplina histórica, tem levado, muitas vezes, a que o espaço seja pensado como um a priori, um dado prévio, um “já lá” que não precisa ser pensado historicamente.

Cidade ou campo, passado longínquo ou passado próximo – o espaço é objeto de produção e de apropriação: decisivo nas lutas sociais participa da segregação social, é suporte de identidades, registro de relações sociais, políticas, culturais ou econômicas, consagração do império da mercadoria ou das experiências espirituais, tela onde se inscrevem os símbolos das elites e de onde elas são derrubadas, centro das utopias, documento do entusiasmo com o progresso. Podemos, concluir, portanto, que todos são espaços e nascem da relação necessária entre tempo e extensão, ou da necessidade imperiosa de que haja espaço para que o tempo corra. Numa palavra, para que haja história. Assim, “espaço” é construção material e/ou simbólica, quaisquer que sejam os suportes conceituais adotados (espaço, território, lugar, paisagem, etc.), pois levam em conta as dimensões históricas desse espaço: a ação coletiva, as permanências e mudanças, os ritmos diferenciados, as relações entre as diversas temporalidades. Nesse sentido, o espaço se converte, forçosamente, no domínio do diálogo entre as diversas disciplinas afins.

Neste primeiro livro resultante do Projeto PROCAD estabelecido como parceria dos Programas de Pós-Graduação em História da UFRN, UFF e PUC-SP, procurou tratar dos espaços e identidades ocupados por índios e negros na história e historiografia brasileiras. Dessa forma, como fruto de um dos pioneiros encontros científicos do projeto, este trabalho procurou responder a uma das grandes demandas do ensino e da produção de história no Brasil.

Henrique Alonso de A. R. Pereira

PARTE I – HISTÓRIA INDÍGENA

Introdução

A Lei Federal nº 10.639/03, de 2003, determinou a introdução da temática “História da África e cultura afro-brasileira” na Educação Básica. Posteriormente, essa lei foi alterada, em 11 de março de 2008, para incluir também a “História Indígena”, por meio da Lei nº 11.465/08. Ambas tentavam induzir a introdução na sala de aula das discussões pertinentes à formação da nação brasileira e da participação ímpar e estruturante desses povos. Nossos livros didáticos, assim como nossos professores formados anteriormente à lei, no entanto, não tinham e/ou não têm material suficiente para a elaboração de aulas que tratassem dessas temáticas. Nessa perspectiva, caberia às universidades promoverem tanto a formação inicial dos novos professores quanto a formação continuada dos professores acerca das novas temáticas.

Foi pensando nessa obrigação, que professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, *campus* de Natal, participantes do PROCAD (Projeto de Cooperação Acadêmica entre o PPGH/UFRN, PPGH/Universidade Federal Fluminense – UFF e PPGH/Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP) propuseram a organização de um evento sobre as temáticas relativas às leis citadas, a fim de promover uma discussão inicial que permitisse formar e estruturar os estudos que precisavam ser efetuados para formação dos futuros professores e para a elaboração/difusão de material didático necessário, assim como para promover a discussão que indicasse futuras pesquisas nas áreas.

Nesse sentido, um grupo de professores das três universidades organizou o Colóquio *História da África, da cultura afro-brasileira e de história indígena: pesquisas e ensinamentos*, ocorrido em Natal, entre 13 e 15 de outubro de 2010, reunindo graduandos, mestrandos e professores para discutir e refletir sobre o ensino das temáticas que agora são obrigatórias nos programas do ensino fundamental e médio. O Colóquio

contou com duas mesas-redondas tratando cada uma sobre as pesquisas e o ensino de História da África e História indígena, respectivamente: a mesa-redonda *História da África e Cultura Afro-brasileira: pesquisas e ensinamentos*, coordenada pela Profa. Carmen Margarida Oliveira Alveal, com as debatedoras Profa. Hebe Mattos (UFF), Profa. Maria Antonieta Antonacci (PUC-SP) e Profa. Ms. Maria Telvira da Conceição (URCA), e a mesa-redonda *História Indígena: pesquisas e ensinamentos*, coordenada pela Profa. Fátima Martins Lopes, com os debatedores: Profa. Regina Celestino (UFF), Prof. Fernando Londoño (PUC-SP) e Prof. Itamar Freitas de Oliveira (UFS).

O Colóquio contou ainda com duas oficinas oferecidas a graduandos e graduados em História, tratando cada uma sobre o ensino e o livro didático de História de África e História indígena, respectivamente: a Oficina *Ensino de História indígena*, ministrada pelo Prof. Dr. Itamar Freitas de Oliveira (UFS) e a Oficina *Ensino de História da África e Cultura afro-brasileira*, ministrada pela Profa. Maria Telvira da Conceição (URCA). Em parceria com o Departamento de História, as oficinas enriqueceram o evento, pois, trouxeram a perspectiva de quem pesquisa o ensino de História, além de proporcionar a oportunidade de graduandos e professores da rede de Educação Básica discutirem as temáticas nos livros didáticos.

Aconteceu também a palestra *A Missão de Rodolfo Baro ao encontro dos Nhandui na Serra de Macguá, Rio Grande do Norte em 1647*, proferida pelo Prof. Benjamin Teensma, Universidade de Leiden – Holanda. A palestra do Prof. Teensma, proporcionada pelo Museu Câmara Cascudo, permitiu uma oportunidade de discutirmos a temática indígena sob a perspectiva dos olhares dos cronistas holandeses, geralmente ausentes nos livros didáticos.

Ainda aconteceram as reuniões dos Grupos de Pesquisa para definições de trabalhos futuros relativos às temáticas do evento. Esperava-se dar início a uma discussão propositiva para o ensino das temáticas, tanto na Educação Básica quanto no Curso de História da UFRN, visando uma melhor preparação dos futuros professores e

pesquisadores, assim como, na qualificação continuada dos professores já em exercício.

Os textos resultantes das apresentações no evento, e outros de possíveis convidados, constituiriam o livro que ora se apresenta e que visa discutir o ensino e pesquisa sobre as temáticas do evento, relacionando-as e dando ênfase às questões sobre memória e história quanto aos conceitos da invisibilidade, emergência e racialização, buscando incorporar esses temas à História do Brasil sem a perspectiva de histórias separadas e distintas entre si. Dessa forma, o livro contaria com os seis textos apresentados no evento, além de outros seis de pesquisadores das temáticas convidados para tal publicação.

No texto de abertura, *O lugar de índios e negros na História do Brasil: das concepções assimilacionistas às novas abordagens interdisciplinares*, a professora Maria Regina Celestino de Almeida (UFF – Niterói) apresenta um pequeno relato do processo histórico relativo à criação das Leis nº 10.639/03 e nº 11.465/08 e aos movimentos sociais e historiográficos envolvidos.

A autora enfatizou a aproximação entre História e Antropologia nos últimos anos, que permitiu que a História desse maior atenção aos aspectos culturais das sociedades, e que a Antropologia observasse os aspectos diacrônicos das sociedades estudadas. No entanto, essas novas perspectivas acadêmicas ainda são mantidas fora dos livros e ambientes escolares, motivo pelo qual a nova lei define os estudos culturais e históricos dos povos que, apesar de partícipes da História do Brasil, foram mantidos fora dela, silenciados, invisíveis. No entanto, aponta que os desafios são muitos: como superar séculos de silêncio e invisibilidade? Como incluir índios e negros como sujeitos da história, abandonando os padrões consolidados de vítimas? Para a autora, a concretização desses desafios passa pelas novas interpretações dos documentos (recém-descobertos ou antigos conhecidos) com base nas atuais proposições teóricas e conceituais da História e da Antropologia, consubstanciadas em pesquisas empíricas localizadas que têm servido de base para uma significativa revisão historiográfica. Somente essas novas leituras podem dar conta de uma história própria desses processos de

silenciamentos e invisibilidades, produzidos em grande parte pelas concepções assimilacionistas acerca de índios e negros que perduraram do período colonial ao republicano e que só viria a ser modificada com a Constituição de 1988. De uma forma ou de outra, os demais textos que compõem o livro tocam nos pontos cruciais enfocados nesse primeiro texto, preocupados em dar visibilidade à participação histórica e cultural dos índios e negros na História do Brasil.

Assim, ainda nessa primeira parte, o texto da Profa. Soraya Geronazzo Araújo (UERN – Assu), *A destruição do “muro do demônio”: uma nova perspectiva para a Guerra dos Bárbaros*, apresenta uma nova maneira de ver as guerras coloniais e a participação dos índios nelas, na medida em que eles as transformaram e moldaram à sua feição. Em muitos documentos e textos coloniais, as guerras indígenas eram identificadas como “demoníacas” e as estratégias bélicas tidas como resultantes da “crueldade”, “inconstância”, enfim, da “barbaridade” indígena. No entanto, a forma ágil de se movimentarem e os gritos que os acompanhavam, ao mesmo em tempo que aterrorizavam os soldados coloniais, foram sendo observados e notados por alguns como uma forma diferente, mas eficaz de se guerrear no ambiente hostil dos sertões.

A autora enfatiza que através da política de alianças com os grupos indígenas “pacificados”, permitiu-se o aproveitamento dos guerreiros indígenas nas tropas semirregulares da colônia. Não apenas o seu conhecimento sobre a natureza dos sertões foi aproveitado, mas as suas táticas e estratégias foram sendo incorporadas na forma de fazer a guerra no Brasil, levando ao que se chamou de Guerra Brasília, baseada na formação de pequenos grupos de homens que proporcionavam grande mobilidade, surpresa e agilidade estratégica. No entanto, a participação dos índios nessas tropas não atendia apenas aos interesses coloniais, mas aos dos próprios grupos indígenas que, de certa forma, conseguiam a manutenção de pazes e a consequente barreira à escravização, além de garantirem a sobrevivência ao obterem terras onde podiam manter o grupo unido. A participação nesses grupos militares acabou também por permitir que os índios aprimorassem o uso

das armas de fogo e outros utensílios da guerra colonial, como os cavalos, evidenciando as trocas culturais que eram vivenciadas então.

O terceiro texto, *Introdução de colonos nas terras das vilas de índios: o início da “invisibilidade”*, de Fátima Martins Lopes, trata do processo de distribuição de pequenos lotes de terras entre as famílias indígenas na criação das novas Vilas de Índios determinada pelo Marquês de Pombal no início da década de 1760 e sua posterior apropriação pelos colonos luso-brasileiros ao longo do restante do século. A autora enfatiza que, pelas mais diversas formas, as terras indígenas vinculadas às antigas Missões e depois aos Termos das Vilas de Índios foram sendo tomadas para a colonização e seus antigos habitantes, mesmo protagonizando ações contestatórias, foram sendo empurrados para fora delas. Essa transferência de posse das terras acabou por auxiliar no processo de invisibilidade a que foram impostos, pois, perdendo a terra como referência étnica e cultural, os índios foram dissipando-se entre a população e ocupando outras terras que não ficaram registradas.

Sobre a mesma problemática, questionando o “decreto da extinção” dos índios do Ceará no início do século XIX, no texto *Ante a “invisibilidade” à afirmação étnica: as vilas de índios no crepúsculo setecentista na capitania do Cear*, Lígio de Oliveira Maia (UFRN-Natal) busca identificar o *continuum* da reafirmação identitária dos povos indígenas ao longo dos períodos colonial e imperial, demonstrando que os índios no recorte espacial estudado mantinham sua distinção social e étnica através do estudo da experiência histórica indígena nos mapas de produção, nos relatórios de presidente de província sobre a agricultura e a forma de controle da mão de obra indígena nessa atividade. Demonstra que os índios, apesar de não distinguirem-se nos costumes dos outros moradores, como no uso de roupas, mantinham-se distintos ao serem identificados como índios nos mapas populacionais produzidos e ao insistirem em não participar das reformas ilustradas tal como era esperado deles, tendo consciência da sua condição de livres que os permitia lutar pelo direito de não ser confundidos com os escravos.

A longa noite da “invisibilidade” indígena: os homens sem rosto de Chiapas é o texto do professor Sebastião Vargas (UFRN-Natal), que faz

uma ligação entre o passado e o presente através da análise do movimento indígena do México, chamado neozapatista chiapaneco, cujos objetivos e visões de luta podem ser inscritos dentro de perspectiva temporal de longa duração da contínua luta desses povos para sair do manto de invisibilidade, a despeito de atuações de vozes dissonantes como a Bartolomé de Las Casas.

Em 1974, quase quinhentos anos após os momentos iniciais da colonização, a população de cerca de mil comunidades indígena do México discutiu durante quatro dias os temas que mais lhe eram importantes: terra, saúde, educação, cultura e trabalho. Era uma movimentação que marcava o fim do ciclo do “Grande Tempo” que acabava de dar sua volta completa, marcando o fim daquela “noite secular”.

No texto *Como vêm sendo abordadas as temáticas indígenas nos currículos de história?*, o professor Itamar Freitas de Oliveira, tendo em mente a lei nº 11.045 que determina que a temática indígena deve ser introduzida nos currículos do ensino fundamental e médio, analisa os programas e planos de estudos do Colégio Pedro II, que durante mais de um século (1841-1951) definiram os currículos de História para o país, e os planos gerais dos livros didáticos pós-LDBN (1960-2000). Procurou as “unidades de significação”, isto é, substantivos e adjetivos ligados diretamente à experiência indígena (tais como, “índio” e “primitivo”), a fim de identificar “Quais os conceitos empregados para referir-se à experiência indígena? Qual o lugar das temáticas indígenas no espaço destinado à História? Qual o lugar das temáticas indígenas dentro dos recortes temporais pensados para o ensino de História e História do Brasil?”.

Os planos foram estudados para identificar as abordagens das temáticas indígenas utilizadas ao longo do tempo, assim como para definir a distribuição temporal das temáticas pelos currículos, percebendo-se que a experiência indígena manteve o seu espaço nos planos de estudo, acompanhando, porém, a transformação da historiografia, passando de descritiva e classificatória a explicativa. No entanto, as temáticas permaneceram, majoritariamente, localizadas no

período colonial, o que permite entender o porquê da maioria dos estudantes pensarem nos índios como personagens mortos nos primeiros momentos do país.

É essa “morte” historiográfica dos indígenas que os presentes textos procuram superar, apresentando-os como personagens de suas próprias vivências, como partícipes na História do Brasil, como formadores da cultura, da história e da sociedade coloniais, tirando-os da invisibilidade a que foram obrigados a permanecer durante esses séculos e levando-os a emergirem das sombras do presente.

Fátima Martins Lopes

O lugar de índios e negros na História do Brasil: das concepções assimilacionistas às novas abordagens interdisciplinares¹

Maria Regina Celestino de Almeida

Em 2008, a lei nº 11.645 tornou obrigatória a inclusão da história e da cultura afro-brasileira e indígena no ensino fundamental e médio de escolas públicas e privadas². A inclusão desses temas em nosso ensino pela força de uma lei indica o lugar irrisório que os povos indígenas, africanos e seus descendentes têm ocupado em nossas salas de aula. Sua participação intensa nos processos históricos de formação das sociedades coloniais e pós-coloniais das várias regiões que constituem o atual estado brasileiro foi, por muito tempo, negligenciada por historiadores que os viam apenas como força de trabalho, atuando a partir dos interesses alheios.

A nova lei deve ser saudada, portanto, como importante medida legislativa para valorizar a presença e atuação desses povos na formação histórica e cultural do Brasil. Cabe, no entanto, considerar que longe de ter surgido repentinamente, ela resulta, em grande parte, da atuação desses próprios povos que, por longo tempo, ocupando lugares irrelevantes em nossa história, vão pouco a pouco conquistando novos espaços no campo acadêmico e político. O objetivo deste capítulo é refletir sobre o lugar dos índios, africanos e seus descendentes na história do Brasil, ontem e hoje, enfocando especialmente os índios. Seu lento deslocamento dos bastidores para o palco da história deve-se às mudanças nas perspectivas teóricas e conceituais da história e da antropologia, mas também aos movimentos sociais e políticos da atualidade. Como diz Thompson (1981, p. 17), os movimentos sociais avançam pelos gabinetes e obrigam intelectuais a repensarem teorias e conceitos.

Em nossos dias, vários desses povos considerados extintos, incentivados por conjunturas políticas e intelectuais favoráveis³, afirmam identidades coletivas que lhes garantem direitos, sobretudo às

suas terras e vidas comunitárias. Esses movimentos, que não surgem do nada, nos obrigam a repensar o passado e as trajetórias desses povos.

Vários grupos indígenas desapareceram no decorrer dos séculos XIX e XX na medida em que iam sendo considerados misturados às massas dos despossuídos. As comunidades afrodescendentes, por sua vez, pressionadas por conjunturas políticas e sociais bastante adversas (próprias das sociedades escravista e pós-abolicionista do Império e da República) não tinham, evidentemente, nenhum interesse em se apresentarem como tais. Além disso, políticos e intelectuais do século XIX, grosso modo, perseguiram os ideais de construir uma nação branca, progressista e civilizada onde não havia lugar para a pluralidade étnica. Dessa forma, várias comunidades indígenas e africanas, por razões diversas, foram invisibilizadas no decorrer do Oitocentos.

É instigante vê-las reaparecer hoje, afirmando suas identidades coletivas e evidenciando que, de fato, nunca desapareceram. Através dos chamados “processos de etnogênese”, esses grupos reconstroem suas histórias, memórias, tradições, culturas e identidades, buscando origens nas mais diversas situações do passado, que incluem aldeias indígenas (missionárias ou não), quilombos ou antigas fazendas⁴. Esses movimentos obrigam os intelectuais a repensarem o passado. Historiadores e antropólogos aproximam-se, dialogam e reformulam teorias e conceitos sobre esses povos e suas relações com as sociedades envolvidas, abrindo novas perspectivas não apenas para a história de índios, africanos e seus descendentes, mas para as histórias regionais e, de forma mais lenta e gradual, para a própria história nacional e para o ensino da história.

Os lugares atribuídos aos índios, africanos e seus descendentes em nossa história, ontem e hoje, podem ser melhor compreendidos se atentarmos para as perspectivas teórico-metodológicas da História e da Antropologia de forma associada às concepções políticas e ideológicas de seus respectivos tempos, que exerceram e exercem considerável influência sobre elas.

Os desafios da lei: como incluir indígenas, africanos e seus descendentes na História do Brasil

A implantação da lei impõe desafios aos professores e pesquisadores de história voltados para essas temáticas. Como ensinar a história e a cultura afro-brasileira e indígena? O principal desafio é, a meu ver, incluí-los como agentes históricos, que atuaram movidos por interesses próprios e cuja ação contribuiu para delinear os rumos da formação e do desenvolvimento das sociedades coloniais e pós-coloniais nas quais se inseriram. Sujeitos que ingressaram nessas sociedades em condições de extrema violência, ocupando os extratos sociais mais inferiores e submetidos a prejuízos incalculáveis que incluíam escravizações, trabalhos compulsórios, altíssimas mortalidades, discriminações, preconceitos etc. Isso, no entanto, não os impediu de atuar. Apesar das limitações, buscaram as melhores possibilidades de sobrevivência dentro das condições que se lhes apresentavam. E suas atuações movimentaram a nossa história. Afinal, os grupos sociais humanos são sempre capazes de dar respostas criativas, mesmo submetidos às situações mais violentas e opressoras, como afirmam Jonathan Hill (1988) e Alcida Ramos (1988). Foi o que aconteceu com os povos indígenas e africanos nas Américas. Suas ações impuseram limites e possibilidades a inúmeros projetos coloniais e pós-coloniais, influenciando seus rumos, como tem sido revelado por inúmeros estudos realizados em diferentes regiões e temporalidades do continente americano.

Se, nas últimas décadas, essas ideias já não constituem grande novidade no meio acadêmico, elas ainda estão longe de se consolidar no ensino médio e fundamental. Para incluir indígenas, africanos e seus descendentes na história do Brasil, ainda é necessário desconstruir concepções preconceituosas e equivocadas sobre eles que, por tanto tempo, predominaram em nossa historiografia. O desafio de incluí-los como sujeitos históricos implica em abandonar a ideia de vê-los como vítimas de processos violentos que aniquilavam suas possibilidades de ação ou como povos primitivos e excêntricos, cuja contribuição para a formação da nossa sociedade teria se limitado à incorporação de

aspectos culturais exóticos. Predominantes por longo tempo em nossa historiografia, essas formas de compreensão a respeito de povos indígenas e africanos na América contribuíram para perpetuar visões estereotipadas sobre eles e suas relações com os colonizadores e, conseqüentemente, para sua exclusão da categoria de agentes históricos. Refutar essas ideias, ainda bastante presentes em nossos dias nos livros didáticos, na mídia e no senso comum, constitui importante tarefa a ser enfrentada através da conjugação de esforços dos profissionais do ensino e da pesquisa em história.

Convém ressaltar que as novas abordagens sobre o papel dos índios, africanos e seus descendentes na história do Brasil não se fundamentam simplesmente na descoberta de documentos inéditos, mas, sobretudo em novas interpretações com base nas atuais proposições teóricas e conceituais da História e da Antropologia que vêm se afirmando desde meados do século passado. Os chamados povos sem história estão cada vez mais presentes no cenário político contemporâneo e suas atuações desafiam historiadores e antropólogos a rever seus temas e ferramentas de trabalho (teorias, conceitos, métodos e fontes) para dar conta de compreendê-los. O resultado tem sido a revisão de antigas concepções simplistas sobre suas histórias, culturas e interações com o mundo ocidental. Surgem daí inúmeras pesquisas empíricas localizadas que têm servido de base para uma significativa revisão historiográfica, através da qual índios, africanos e seus descendentes deslocam-se lentamente dos bastidores para o palco da história. Cabe, então, refletir sobre o lugar desses povos na História do Brasil, ontem e hoje, enfocando questões teóricas e políticas.

Índios e africanos na História do Brasil: da insignificância ao desaparecimento, sob a concepção assimilacionista

Por longo tempo, povos indígenas e africanos apareceram em nossa história em função dos interesses alheios: eram força de trabalho (submetidos à escravidão ou ao trabalho compulsório), eficientes, preguiçosos ou rebeldes, sempre de acordo com o que os portugueses e, posteriormente, os brasileiros esperavam deles. De uma forma ou de outra, eram povos e indivíduos que ingressavam na ordem colonial

como vencidos e foram, em geral, vistos como vítimas de um sistema que não lhes dava possibilidades de agir por motivações próprias. Nessa perspectiva, suas ações e interesses não eram considerados variáveis importantes para a compreensão dos processos históricos.

Comparados aos índios, os escravos africanos e crioulos sempre apareceram com mais frequência ao longo da história do Brasil, porém surgiam apenas como força de trabalho ou como rebeldes que impunham desafios à Coroa. Foram mão de obra fundamental para o desenvolvimento das principais atividades produtivas da colônia e do Império, mas por estarem submetidos a condições de extrema violência, foram vistos como vítimas de um sistema opressivo que lhes tirava a condição de humanidade e a capacidade de agir. Eram “coisificados”, para usar a expressão de Fernando Henrique Cardoso (1977).

Quanto aos índios, além de aparecerem com menos frequência nos vários períodos da história do Brasil, desempenhavam papel ainda mais irrisório. Em geral, apareciam no período pré-colonial, em um capítulo anterior à chegada de Cabral, antes, portanto, do que se considera o início da História do Brasil. Eram, genericamente, apresentados como grupos pré-históricos portadores de culturas exóticas que logo desapareceriam, em consequência dos contatos com os colonizadores. Surgiam também como mão de obra escrava ou negociada, através das relações de escambo com os portugueses e, principalmente, em situações de confronto, quando se rebelavam e impunham desafios à ocupação de seu território⁵.

Seu papel na história definia-se, pois, tal como para os africanos, em função dos interesses alheios. Eram mansos ou selvagens, aliados ou inimigos, conforme o papel que desempenhavam para atender aos objetivos da Coroa Portuguesa e, posteriormente, do estado brasileiro (imperial e republicano). Na condição de escravos ou aliados, inseriam-se nas sociedades coloniais e pós-coloniais em condições subalternas, aculturavam-se, deixavam de serem índios e desapareciam de nossa história. Essas ideias, até muito recentemente, embasavam o desaparecimento dos índios, em diversas regiões do Brasil, já nos primeiros séculos da colonização. Desapareciam, porém, deve-se

ressaltar, apenas da história escrita, pois continuavam muito presentes nos sertões, nas vilas, nas cidades e nas aldeias, como tem sido revelado por pesquisas recentes.

Essas formas simplistas e redutivistas de compreensão sobre o papel dos índios e africanos na história e sobre suas relações com os colonizadores podem ser compreendidas se atentarmos para as antigas concepções teóricas e conceituais da Antropologia e da História sobre esses povos e suas culturas. Por longo tempo, predominou entre antropólogos e historiadores a ideia de que índios e africanos integrados à colonização, em condições de extrema violência, tornavam-se indivíduos aculturados e passivos que perdiam culturas, identidades étnicas e todas as possibilidades de resistência. Tal concepção teórica, hoje bastante questionada, tinha ampla aceitação num tempo em que historiadores e antropólogos andavam afastados e seus campos de estudo eram nitidamente distintos. Culturas, identidades étnicas, relações culturais e vários outros temas relacionados ao cotidiano de homens comuns e de povos não ocidentais eram assunto de antropólogos e, em geral, estudados num plano sincrônico, isto é, sem levar em conta processos de mudança. A cultura dos chamados “povos primitivos”, vista como pura e imutável, era objeto de investigação dos antropólogos preocupados em compreendê-la em suas características originais e autênticas.

Processos históricos de mudança por eles vividos não eram valorizados por pesquisadores interessados em desvendar a lógica e o funcionamento da cultura entendida de forma essencialista, isto é, como fixa, estável e imutável. Além disso, os chamados povos primitivos eram considerados isolados e sem história. Moviam-se com base em suas tradições e mitos considerados também a-históricos. Essas ideias, com exceções e nuances que não serão aqui abordadas, predominaram entre as principais correntes do pensamento antropológico, ao longo do século XX. Embora algumas vozes já alertassem para a importância de se considerar a trajetória histórica dos povos para o melhor entendimento de suas culturas, predominou, entre os antropólogos, a ideia de que os processos históricos portadores de mudança não eram importantes para a compreensão de seus objetos de estudo. Ao contrário, eram vistos

como propulsores de perdas culturais sucessivas que levavam à extinção dos povos estudados. Afinal, se a cultura era vista como algo fixo e estável, relações de contato, principalmente com povos de tecnologia superior, só poderiam desencadear processos de aculturação que conduziram necessariamente a perdas culturais e à extinção étnica. As relações de contato eram, então, de modo genérico, vistas como relações de dominação/submissão, na qual uma cultura se impunha sobre a outra, anulando-a⁶.

Nessa perspectiva, os índios integrados à colonização, fossem como escravos ou como aliados, eram vistos como submissos e aculturados, não constituindo, pois, categoria social merecedora de maiores investigações. Os africanos, por sua vez, submetidos à escravidão também perdiam culturas, identidades e possibilidades de agir em proveito próprio. Participavam das sociedades coloniais e pós-coloniais como mão de obra. Suas manifestações culturais despertavam interesse de folcloristas e antropólogos enquanto os historiadores os incluíam em suas análises apenas como força de trabalho ou como rebeldes.

A partir dessas concepções, as relações de contato eram pensadas com base em dualismos simplistas que estabeleciam rígidas oposições entre Antropologia e História; sociedades modernas e sociedades tradicionais; índio aculturado e índio puro; aculturação e resistência cultural (entendida esta última como negação dos novos valores culturais impostos); escravo rebelde (Zumbi) ou submisso (pai João) (REIS, 1989, p. 7-21); estrutura cultural (fixa, imutável e orientadora do comportamento dos povos primitivos) e processos históricos (responsáveis por introduzir mudanças e conduzir à extinção desses mesmos povos). Essas visões dualistas conduziam a interpretações redutivas e equivocadas sobre a atuação dos índios, africanos e seus descendentes nos processos históricos.

Os historiadores, por sua vez, embora afastados dos antropólogos quanto às temáticas analisadas e às formas de abordá-las, concordavam com eles quanto às ideias sobre “povos primitivos”, portadores de culturas autênticas e puras que deviam ser estudados por etnógrafos,

antes que desaparecessem. Revelador a respeito disso foi a criação da seção de etnografia e arqueologia no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) para estudar os povos indígenas⁷. Afinal, eram “povos na infância”, como disse Varnhagen, para os quais, “[...] não há História: há só etnografia” (1962 [1854], p. 42). Observação redutiva e preconceituosa que demonstra a perspectiva teórica dos membros do IHGB, fortemente marcada pelos dualismos anteriormente apontados. Os historiadores, de então, dedicavam-se às sociedades modernas e ocidentais; enquanto antropólogos, linguistas e arqueólogos estudavam os povos tradicionais, tais como ameríndios e africanos.

Convém lembrar, ainda, o contexto histórico de criação do IHGB e as tendências políticas e ideológicas que influenciavam a nascente historiografia brasileira. Após a independência, o novo estado imperial deparou-se com a necessidade de instituir-se como unidade territorial, política e ideológica, criando uma memória coletiva que lhe fornecesse uma identidade histórica e cultural, até então inexistentes. A ideologia que permeou a organização do Estado brasileiro e a construção dessa memória nacional baseava-se nos valores europeus de modernização, progresso e superioridade do homem branco. Estabelecido, em 1838, cabia ao IHGB, o projeto de definir a nação brasileira, buscando suas origens, de forma que ela surgisse como “[...] o desdobramento nos trópicos de uma civilização branca e europeia” (GUIMARÃES, 1988, p. 8).

A especificidade das condições em que ocorreu a independência e os limites do liberalismo no Brasil com a manutenção da escravidão, da profunda desigualdade econômico-social e da discriminação racial influenciaram de forma decisiva os valores que permearam o pensamento de políticos e intelectuais brasileiros que, quando não se confundiam na mesma pessoa, influenciavam-se mutuamente. Ao IHGB, instituição de caráter elitista e oficial, cabia a tarefa de definir a nação nos moldes citados anteriormente, o que significava, em última instância, contribuir para legitimar a ordem escravocrata e hierárquica do novo estado. Era necessário homogeneizar certa visão de Brasil condizente com aquela das elites econômico-sociais (GUIMARÃES, 1988, p. 8). Políticos e intelectuais depararam-se, então, com um sério desafio: dar conta de construir uma nação de brancos a partir de uma realidade

social repleta de índios e negros (libertos e escravos). De acordo com Guimarães,

Ao definir a Nação brasileira enquanto representante da ideia de civilização no Novo Mundo, esta mesma historiografia estará definindo aqueles que internamente ficarão excluídos deste projeto por não serem portadores da noção de civilização: índios e negros. O conceito de Nação operado é eminentemente restrito aos brancos, sem ter, portanto, aquela abrangência a que o conceito se propunha no espaço europeu. Construída no campo limitado da academia de letrados, a Nação brasileira traz consigo forte marca excludente, carregada de imagens depreciativas do “outro”, cujo poder de reprodução e ação extrapola o momento histórico preciso de sua construção (GUIMARÃES, 1988, p. 7).

Escrever a História do Brasil era essencial nesse projeto, porém como afirma Guimarães, uma história pragmática e linear, de acordo com as concepções iluministas do Instituto, que, em 1840, lançou um prêmio para o melhor trabalho que indicasse as linhas mestras de uma História do Brasil. A obra vencedora, de Von Martius, é reveladora das principais questões do momento. O autor aconselha mais estudos sobre o índio pela possibilidade de torná-lo símbolo nacional, ao mesmo tempo que exalta o branco como elemento civilizador, os bandeirantes e os jesuítas. No final do artigo, expressa o caráter político de seu discurso histórico, condizente com a visão do instituto. Afirma a “[...] ideia da história nacional como forma de unir, de transmitir um conjunto único e articulado de interpretações do passado, como possibilidade de atuar sobre o presente e o futuro” (GUIMARÃES, 1988, p. 17-18).

Na construção dessa história, as interpretações do passado deviam, evidentemente, ser coerentes com os ideais de progresso e superioridade europeias. Era fundamental “[...] pensar o lugar das populações indígenas no processo em construção, definindo o saber sobre esses grupos para ser tornado memória a fixar e a transmitir” (GUIMARÃES, 1988, p. 20). De acordo com Schwarcz, o problema resolveu-se combinando-se teorias evolucionistas com a doutrina católica, o que permitia condenar e, ao mesmo tempo, propor soluções, pois “[...] poder-se-ia então promover a instrução desses míseros filhos

da floresta, avezando-os igualmente ao doce jugo do trabalho, tornando-os úteis a si e a seu paiz [...]” (RIHGB *apud* SCHWARCZ, 2001, p. 111).

Os índios eram considerados inferiores, porém, redimíveis “[...] mediante a catequese que os retiraria de sua situação ‘bárbara e errante’ para inseri-los no interior da civilização, entendida pelo instituto como processo eminentemente branco” (SCHWARCZ, 2001, p. 112). A proposta de Von Martius para a História do Brasil vinculava o desenvolvimento do país ao aperfeiçoamento das três raças, cada qual com características e papel próprio: o branco era o agente civilizador que deveria ajudar o índio a resgatar sua dignidade original através da civilização, enquanto o negro era detratado e visto como empecilho ao progresso (SCHWARCZ, 2001, p. 112; GUIMARÃES, 1988, p. 7).

A proposta em relação aos índios estava bem de acordo com a política indigenista do Império. Seu lugar na história estava no passado, onde alguns foram, inclusive, enaltecidos pela colaboração dada aos portugueses. Para os do presente que desafiavam as políticas para eles traçadas, propunha-se a assimilação. Os africanos e seus descendentes, por sua vez, destacaram-se na história como força de trabalho essencial na colônia e no império, embora alguns tenham também merecido o papel de heróis ao lado dos portugueses, como foi o caso de Henrique Dias⁸. Seja como for, uns e outros apareciam na história destituídos da condição de sujeitos e em função dos interesses alheios⁹.

Não obstante, povos e indivíduos indígenas, africanos e seus descendentes estavam muito presentes e atuantes nas cidades, vilas, aldeias e sertões do Brasil oitocentista, como informam as pesquisas atuais e as mais diversas fontes históricas do século XIX. Ao desafio intelectual de incluir esses povos na história do Brasil de forma coerente com a ideologia predominante, somavam-se acirrados debates sobre como incluí-los na ordem social. Longe de constituírem blocos homogêneos, índios, negros e mestiços apresentavam as mais diversas características etnolinguísticas, culturais e socioeconômicas, que se alteravam com a dinâmica dos processos históricos e de suas relações interétnicas.

A escravidão africana permaneceria até 1888 e a indígena havia sido oficialmente restabelecida, embora temporariamente, com a carta régia de D. João VI que, em 1808, declarara guerra justa aos botocudos e, posteriormente aos kaingangs. Além disso, havia os índios livres nos sertões e nas antigas aldeias, bem como um número cada vez maior de afrodescendentes livres que, com suas inúmeras e variadas reivindicações, desafiavam a sociedade escravista e hierárquica do Império brasileiro. As discussões sobre como lidar com esses povos e indivíduos e como inseri-los na ordem social era preocupação constante dos políticos e intelectuais do Oitocentos¹⁰.

O caráter elitista, discriminatório e preconceituoso que caracterizou o pensamento de políticos e intelectuais do século XIX reforçava-se com as teorias racistas vigentes na Europa com as quais, grosso modo, concordavam. Se em uma nação progressista e moderna não havia lugar para índios e negros, as propostas políticas para eles seriam coerentes com as perspectivas teóricas, que os viam como povos primitivos que deveriam desaparecer. Apesar das polêmicas em torno das propostas de mestiçagem, assimilação e, posteriormente, de branqueamento para incorporá-los como cidadãos, elas acabariam prevalecendo, sobretudo no final do século¹¹.

Para os índios, a política assimilacionista se colocava desde meados do século XVIII com o objetivo de integrá-los à ordem colonial, acabando com as distinções entre eles e os não índios, na condição de súditos do Rei. Essa política iniciada com as reformas pombalinas visava, sobretudo, extinguir as aldeias indígenas e incorporar suas terras coletivas ao patrimônio das vilas que, então, se criavam. É surpreendente perceber na documentação instigantes contradições entre os discursos de moradores e autoridades políticas e os dos índios aldeados a respeito das classificações étnicas desses últimos. Enquanto os primeiros afirmavam sua condição de mestiçagem e mistura à massa da população, muitos aldeados, em diferentes regiões do Brasil, continuavam reivindicando direitos e terras coletivas com base na identidade indígena. Essa política assimilacionista para os índios se intensificou ao longo do século XIX, quando se acentuaram também as disputas em torno de suas classificações étnicas na condição de índios ou

mestiços. Muitas aldeias foram extintas no decorrer do oitocentos com a justificativa de que os aldeados já não eram índios¹².

A proposta de assimilação para os índios iria se estender até muito além do século XX. Ainda que diferentes legislações garantissem as terras coletivas e alguns outros cuidados especiais para eles enquanto não fossem considerados civilizados, a proposta de promover sua integração e extingui-los como grupos diferenciados iria se manter até a Constituição de 1988. Essa foi a primeira lei do Brasil que garantiu aos índios o direito à diferença, marcando uma virada significativa na legislação brasileira. A nova lei, em grande parte influenciada pelos movimentos sociais e indígenas do século XX, veio, na verdade, sancionar uma situação de fato: os índios, nos anos 1980, contrariando as previsões acadêmicas e políticas davam sinais claros de que não iriam desaparecer.

Os povos africanos e seus descendentes enfrentaram discriminações mais contundentes do que os indígenas, no decorrer do século XIX. O estigma da escravidão associava-se, desde o século XVII, à cor da pele (como lembrou Hebe Mattos) e a ampla população de libertos que tendia a crescer ao longo do século XIX esforçava-se por evitá-lo. Silenciar sobre as cores e, portanto, sobre a própria ascendência africana pode ser visto como estratégia de grupos e indivíduos afrodescendentes para evitar quaisquer possibilidades de serem associados à condição de não livre. Ser negro, pardo, mulato, ou cabra no Oitocentos podia implicar em ser identificado como escravo, ex-escravo ou descendente de escravo. Por essa razão, o silêncio sobre a cor deve ser compreendido também como uma opção de povos e indivíduos que se negavam a ser associados a uma condição social inferior, conforme destacou Hebe Mattos (1995). Novas conjunturas políticas e intelectuais, no século XX, iriam mudar essas atitudes, levando vários descendentes desses grupos e indivíduos a assumirem com orgulho as identidades étnicas diferenciadas e reconstruídas na experiência de contatos intensos com vários outros grupos étnicos e sociais.

Razões diferenciadas, portanto, conduziram aos discursos políticos e intelectuais que contribuíram para apagar as identidades

étnicas de povos e indivíduos indígenas e africanos que ainda estavam muito presentes e atuantes na sociedade oitocentista.

Índios, africanos e seus descendentes na história: do desaparecimento ao protagonismo sob as novas abordagens interdisciplinares

Em nossos dias, povos indígenas e afrodescendentes crescem e multiplicam-se, como demonstram os últimos censos. Tornam-se cada vez mais presentes na arena política brasileira, ao mesmo tempo que despertam o interesse dos historiadores e lentamente começam a ocupar lugar mais destacado em nossa história. Além disso, ingressam também nas universidades e começam a escrever suas próprias histórias.

A que se deve esse movimento? O chamado processo de aculturação continua em curso e, deve-se convir, cada vez mais intenso nesses tempos de globalização. Porém ao invés de levar à extinção das diferenças étnicas, parece que tem contribuído para reforçá-las (BOCCARA, 2000). Desde meados do século XX, movimentos sociais em diferentes partes do mundo, protagonizados por muitos desses povos, considerados a-históricos, primitivos e subalternos, têm contribuído para mudanças significativas do ponto de vista político e intelectual. Suas atuações políticas no presente convidam os intelectuais a repensarem suas trajetórias históricas e culturais, ontem e hoje. Se no âmbito político, leis e direitos são conquistados, na academia, reelaboram-se conceitos e teorias para dar conta de uma realidade que se impõe aos nossos olhos.

No final dos anos 1960 e início da década de 1970, críticas políticas sugeriam uma reflexão sobre as origens colonialistas da antropologia e sobre as relações de poder embutidas nessas teorias, responsáveis pelo incentivo ao eurocentrismo e às concepções sobre sociedades primitivas, fechadas e a-históricas. Críticas contundentes a essas concepções iriam assinalar novos rumos para abordagens reflexivas e historicamente orientadas da antropologia (SAID, 2007). Os historiadores, por sua vez, já vinham, desde a Escola dos *Annales*, abandonando o historicismo do século XIX e dialogando, cada vez mais,

com as demais ciências sociais, na medida em que assumiam novas temáticas e novas abordagens teórico-metodológicas (BLOCH, 1965). Uma aproximação mais intensa com a Antropologia, no entanto, no sentido de valorizar temas, fontes e métodos comuns de investigação, iria se dar, sobretudo, a partir das décadas de 70 e 80 do século passado (BURKE, 2000).

Essas mudanças nos instrumentos de análise dos antropólogos e historiadores foram e continuam sendo bastante influenciadas pelos movimentos sociais e políticos da atualidade. Afinal, se os índios deviam desaparecer, conforme as teorias do século XIX e de boa parte do XX e, ao invés disso, crescem e multiplicam-se, é hora de repensar os instrumentos de análise. É o que tem sido feito, nas últimas décadas, por historiadores e antropólogos que, ao intensificarem seu diálogo, reformulam alguns conceitos e teorias fundamentais para pensar sobre as relações entre os povos.

Nessa aproximação, os antropólogos passam a interessar-se pelos processos de mudança social, percebendo que seus objetos de estudo (sobretudo culturas e identidades étnicas) não são imutáveis e estáticos e os historiadores passam a valorizar comportamentos, crenças e cotidianos dos homens comuns, tradicionalmente considerados irrelevantes (GINZBURG, 1981, p. 277-278), bem como a interessar-se por estudos de povos não ocidentais que tiveram importância fundamental em nossa história, tais como os índios e os negros.

O principal ponto de encontro entre historiadores e antropólogos tem se dado basicamente no campo da história cultural e da cultura entendida em perspectiva histórica. Nesse campo, fronteiras, antes nitidamente demarcadas, tornam-se tênues ou até desaparecem em abordagens interdisciplinares que valorizam igualmente as mais variadas fontes (de ambas as disciplinas), extraindo delas novos dados, através dos quais são repensados sistemas culturais de diferentes épocas e processos históricos.

Para os historiadores, como observou Burke (2000, p. 246), foi fundamental a incorporação das compreensões antropológicas sobre cultura, no sentido de incluir todos os produtos materiais, espirituais e

comportamentais da vida humana, bem como as dimensões simbólicas da vida social. Ao adotar a abordagem antropológica, os historiadores passaram a valorizar os diferentes significados das ações humanas para entender os processos históricos. Procurar compreender o significado dos objetos, comportamentos e mentalidades, levando em conta diferenças culturais entre os agentes em contato foi uma contribuição essencial da antropologia para a história e marcou importantes estudos das décadas de 70 e 80 do século passado. Desde então, a história do cotidiano e a atuação dos homens comuns foram se tornando temas relevantes para os historiadores. Inúmeros atores sociais, antes marginalizados nas interpretações históricas, tiveram suas ações valorizadas através de pesquisas voltadas para a identificação dos significados de seus comportamentos e mentalidades.

Nessa perspectiva, índios, africanos e seus descendentes, tradicionalmente vistos por historiadores como mão de obra e/ou vítimas passivas de sistemas opressores, e por antropólogos e/ou folcloristas como portadores de culturas tradicionais prestes a desaparecer, tornaram-se também agentes históricos, cujas ações foram ganhando novos significados. Sob o olhar histórico-antropológico, esses significados passaram a ser vistos como múltiplos, variáveis e sujeitos a contínuas alterações conforme os agentes, suas culturas, seus lugares sociais, seus tempos e espaços.

A análise das culturas de diferentes povos, grupos ou indivíduos em perspectiva diacrônica, buscando entendê-las em contextos sociais e históricos específicos e dinâmicos que podiam conduzi-las a contínuas mudanças foi uma importante contribuição da história para a antropologia, sobretudo no sentido de desconstruir a ideia essencialista de cultura. Sobre isso, cabe destacar a contribuição fundamental do historiador E. P. Thompson (1981, p. 182) que enfatizou a importância de se considerar a historicidade da cultura. De acordo com ele, a cultura é um produto histórico, dinâmico e flexível que deve ser apreendido no processo histórico, no qual homens e mulheres vivem suas experiências. O antropólogo Sidney Mintz (2010), comungando com essas ideias, destacou a importância de se perceber que um sistema cultural apresenta variabilidade no que se refere às intenções, consequências e

significados dos atos escolhidos pelos indivíduos. Pessoas situadas em posições socialmente diferentes podem até agir da mesma forma, mas essas ações muito provavelmente não terão para elas o mesmo sentido, nem tampouco as mesmas consequências. Os homens agem e se relacionam, pois, conforme seus lugares sociais e seus objetivos. Daí, a importância de se estabelecer o entrosamento dinâmico entre sociedade e cultura. As estruturas culturais orientam o comportamento dos homens, mas não podem ser vistas como malhas de ferro que não lhes possibilitam agir fora delas. Dessa forma, processos históricos e estruturas culturais influenciam-se mutuamente e ambos são importantes para uma compreensão mais ampla sobre os homens, suas culturas, histórias e sociedades.

Ao adotar a perspectiva histórica em suas análises, os antropólogos passaram a valorizar os processos históricos de mudança como elementos explicativos e transformadores das culturas dos povos por eles estudados e foram abandonando a antiga ideia de cultura fixa e imutável. Em nossos dias, tendem, cada vez mais, a reconhecer que as trajetórias históricas vividas pelos povos são importantes para uma compreensão mais ampla de suas culturas e identidades.

A partir dessas novas concepções teóricas, antropólogos e historiadores têm analisado situações de contato, repensando e ampliando alguns conceitos básicos sobre o tema. A compreensão da cultura como produto histórico, dinâmico e flexível formado pela articulação contínua entre tradições e novas experiências dos homens que a vivenciam permite perceber a mudança cultural não apenas enquanto perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica, mas em termos do seu dinamismo, mesmo em situações de contato extremamente violentas como foi o caso dos índios, africanos e seus descendentes nas sociedades coloniais e pós-coloniais.

Nesse sentido, o conceito de aculturação também se altera e ao invés de se opor à resistência passa a caminhar junto com ela. Desde os anos 1970, esse conceito vem sendo problematizado e visto como processo de mão dupla, no qual todos se transformam (WACHTEL, 1988). Em nossos dias, as ideias de apropriação e ressignificação cultural têm

sido mais utilizadas e realmente se adequam melhor ao estudo de situações nas quais se leva em conta os interesses e motivações dos próprios índios e africanos nos processos de mudança. Ao invés de vítimas passivas de imposições culturais que só lhes trazem prejuízos, esses povos passam a ser vistos como agentes ativos desses processos. Incorporam elementos da cultura ocidental, dando-lhes significados próprios e utilizando-os para obtenção de possíveis ganhos nas novas situações em que vivem.

O conceito de tradição também tem sido repensado, prevalecendo, hoje, o pressuposto de que ela sempre se modifica ao ser transmitida. Tudo que se transmite é recebido conforme a maneira do recebedor, o que implica em valorizar mais a apropriação do que a transmissão (BURKE, 2000). No caso da história de índios e africanos, trata-se de centrar neles o foco da análise, procurando identificar suas formas de compreensão e seus próprios objetivos nas várias situações de contato por eles vividas.

Essa tem sido a tendência dos trabalhos das últimas décadas, através dos quais podemos perceber que as atitudes desses povos em relação aos colonizadores não se reduziram, absolutamente, à resistência armada, à fuga e à submissão passiva. Houve diversas formas do que Steve Stern (1987) chamou de resistência adaptativa, através das quais os índios e africanos encontravam formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam. Colaboraram com os europeus, integraram-se à colonização, aprenderam novas práticas culturais e políticas e souberam utilizá-las para a obtenção das possíveis vantagens que a nova condição lhes permitia.

A ideia de que os grupos indígenas e suas culturas, longe de estarem congelados, transformam-se, através da dinâmica de suas relações sociais, em processos históricos que não necessariamente os conduzem ao desaparecimento, permite repensar a trajetória histórica de inúmeros povos que, por muito tempo, foram considerados misturados e extintos. Não é o caso de desconsiderar a violência do processo de conquista e colonização. A mortalidade foi altíssima,

inúmeras etnias foram extintas e os grupos e indivíduos que se integraram à colônia ocuparam os estratos sociais mais inferiores, sofrendo preconceitos, discriminações e prejuízos incalculáveis. Apesar disso, no entanto, encontraram possibilidades de sobrevivência e souberam aproveitá-las (ALMEIDA, 2003).

Em relação aos africanos e seus descendentes, desde a década de 80 do século passado inúmeras pesquisas têm revelado sua imensa capacidade de negociar, resistir e/ou se adaptar às violentas situações com as quais se deparavam (SCHWARTZ, 2001). Em *Negociação e conflito* (1989), João Reis e Eduardo Silva deixam claro que entre a resistência armada e a submissão passiva, ou entre Zumbi e Pai João, havia um amplo leque de possibilidades de ação para esses povos e indivíduos (REIS, 1989, p. 7-21). Multiplicam-se estudos sobre reelaborações culturais e identitárias desses povos nas sociedades americanas.

Essas novas abordagens beneficiam-se também das atuais tendências teóricas da história política que tendem a questionar a ideia de oposição rígida entre dominadores e dominados. A ideia segundo a qual os primeiros exerceriam um controle total sobre os últimos anulando suas possibilidades de ação já não se sustenta (GOMES, 2005, p. 21-41). As relações de poder analisadas sob o viés antropológico permitem perceber significados distintos para acordos e estratégias comuns entre grupos cultural, social e etnicamente diversos. Trata-se de valorizar, cada vez mais, os fatores subjetivos e culturais nas práticas políticas desenvolvidas pelos atores, através de análises interdisciplinares que permitem identificar culturas políticas de grupos subalternos construídas nas relações de conflitos e acordos com os demais agentes com os quais interagem. O conceito de cultura política tem sido incorporado pelos historiadores no sentido de procurar compreender as atuações políticas de atores individuais e coletivos, segundo seus próprios códigos culturais, privilegiando suas percepções, suas lógicas cognitivas, suas vivências e suas sensibilidades. Nessa perspectiva, povos indígenas e africanos na América, “aculturados” e “dominados” não se anularam enquanto agentes históricos e políticos. Inseriram-se nas sociedades coloniais e pós-coloniais, misturaram-se com diversos grupos étnicos e sociais e incorporaram novas práticas

culturais e políticas que souberam utilizar para amenizar perdas ou obter possíveis ganhos. Pesquisas em diferentes tempos e espaços na América revelam como índios, africanos e seus descendentes assumiram, grosso modo, as culturas políticas do Antigo Regime e do Estado brasileiro. Participaram intensamente de suas instituições, valendo-se de suas regras e códigos para alcançar seus próprios objetivos continuamente modificados pela dinâmica de suas relações. Perderam muito, não resta dúvida, mas nem por isso deixaram de agir.

Suas ações fundamentavam-se, em grande parte, na própria lei, o que nos remete a outra questão importante, bastante valorizada na historiografia contemporânea. Trata-se de repensar o papel das legislações vistas como resultantes de acordos, negociações e confrontos entre os agentes interessados e suas respectivas capacidades de fazer valer seus interesses. As leis não foram inventadas maquiavelicamente apenas para dominar e oprimir, pois ainda que legitimem as relações desiguais, elas sempre permitem mediações (THOMPSON, 1987, p. 358). Em outras palavras, as leis sempre deixam brechas para as reivindicações dos menos favorecidos e foi nessas brechas que os povos indígenas, africanos e seus descendentes incorporados às sociedades coloniais e pós-coloniais agiram, do século XVI ao XIX.

Analizados nessa perspectiva, os documentos apresentam índios e africanos que, submetidos a condições de extrema violência não se anularam enquanto grupos étnicos e culturais diferenciados e, embora por longo tempo ausentes da historiografia, não saíram da história enquanto agentes sociais. Como lembrou Jonathan Hill (1988), os grupos sociais humanos, mesmo reduzidos à escravidão e às piores condições são capazes de reconstituir significados, culturas, histórias e identidades. Os índios integrados misturaram-se muito, sem dúvida, entre si, e com outros grupos étnicos e sociais. Porém, muitos chegaram ao século XIX, ainda afirmando a identidade indígena e reivindicando direitos que a legislação lhes concedia. Os africanos e seus descendentes podem, como visto, ter optado por não assumir a ascendência étnica africana que, nas sociedades preconceituosas do século XIX e de boa parte do XX, só lhes trazia prejuízo; porém isso não significa que tenham

desaparecido, como revelam os processos de etnogênese contemporâneos.

Sobre isso, cabe ainda uma breve reflexão sobre o conceito de identidade étnica, também repensado a partir dessas novas perspectivas histórico-antropológicas. Tal como a cultura, a identidade já não é vista como fixa, única e imutável. Ao contrário, é entendida também como construção histórica de caráter plural, dinâmico e flexível. Com base nos trabalhos de Max Weber (1994, p. 267-277) e, mais recentemente, de Frederick Barth (2000, p. 25-67), os estudos atuais sobre etnicidade já não consideram a cultura como elemento definidor de grupo étnico. Ao invés disso, priorizam suas dimensões políticas e históricas. Nos anos 1920, Weber já alertava para o papel da ação política comum como elemento de formação e manutenção do sentimento de comunhão étnica. Barth, no final dos anos 1960, bastante influenciado pelas ideias do primeiro, enfatizava que as distinções étnicas não dependem da ausência de interação social, nem tampouco são destruídas por processos de mudança e aculturação. Valorizava também a ação política, o caráter organizacional e o sentimento subjetivo de pertencimento ao grupo como fatores essenciais nos processos de sua formação. Entende-se, hoje, as identidades como construções fluidas e cambiáveis que se constroem através de complexos processos de apropriações e ressignificações culturais nas experiências entre grupos e indivíduos que interagem.

Assim, se, os povos indígenas e africanos foram capazes de, em situações de contato, reelaborar suas culturas, fizeram o mesmo com suas identidades. Os inúmeros e diferenciados grupos étnicos que habitavam a América tornaram-se todos índios na classificação dos europeus. Identidade genérica e imposta, porém, em muitos casos, assumida pelos índios como condição que lhes garantia alguns direitos jurídicos. Estudos localizados em diferentes regiões têm revelado as inúmeras possibilidades de reconstrução identitária por parte dos índios. Da mesma forma, estudos sobre populações africanas e afrodescendentes têm demonstrado suas reconstruções identitárias e culturais na experiência do cativo, sobretudo nas irmandades¹³.

Dessas análises surgem sociedades muito mais complexas e dinâmicas, nas quais grupos e indivíduos deixam de se apresentar como blocos monolíticos, agindo de forma unívoca em conformidade com papéis e lugares étnicos e/ou sociais a eles atribuídos. Estudos de casos concretos e localizados, enfocando diretamente os atores levam à desconstrução dessa ideia, revelando suas múltiplas formas de ação e interação continuamente alteradas entre acordos e conflitos. A preocupação atual dos historiadores em superar generalizações, estreitando o olhar sobre os agentes, suas experiências e redes de relação contribuem para desmontar discursos e imagens e revisar categorias, entendendo-as também como construções históricas, cujos significados, longe de serem fixos, se alteram conforme tempos, agentes e espaços.

Além disso, não se pode esquecer a contínua transformação da experiência do contato. Os interesses e objetivos dos vários atores sociais que interagiam nas sociedades coloniais e pós-coloniais, incluindo os índios, os africanos e seus descendentes modificavam-se com a dinâmica da colonização e das relações entre eles. Assim, do século XVI ao XIX, os comportamentos e ações dos atores sociais eram impulsionados por motivações que se alteravam e podiam ter significações diversas. Nas últimas décadas, estudos específicos têm se desenvolvido e revelado a amplitude de situações que caracterizaram as trajetórias históricas e as relações dos diversos grupos e indivíduos indígenas e africanos em diferentes regiões e temporalidades.

Do exposto, percebe-se que os movimentos políticos de indígenas e afrodescendentes da atualidade somados aos novos pressupostos teóricos da História e da Antropologia conduzem ao abandono de antigas concepções que contribuíram para excluí-los de nossa história. Os dualismos entre índio aculturado/índio puro; escravo rebelde/escravo submisso; tradição/aculturação, estruturas culturais/processos históricos vão sendo superados, o que permite um outro olhar sobre populações indígenas, africanas e seus descendentes inseridas nas sociedades coloniais e pós-coloniais.

Excluídos da condição de agentes históricos por concepções teórico-metodológicas redutivistas e por ideologias políticas que previam seu desaparecimento enquanto grupos étnicos diferenciados, eles reaparecem hoje incentivados por conjunturas favoráveis, evidenciando que, de fato, nunca desapareceram. Mudanças no âmbito político e acadêmico propiciaram as revisões historiográficas aqui apontadas. Levar essas revisões da academia para as salas de aula é o desafio que se impõe para os profissionais do ensino e da pesquisa em História, de forma a desconstruir as visões preconceituosas e estereotipadas sobre os povos indígenas, africanos e seus descendentes, ontem e hoje.

Referências

ALMEIDA, M. Regina C. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. Política indigenista e etnicidade: estratégias indígenas no processo de extinção das aldeias do século XIX. In: ANUÁRIO delIEHS, Suplemento 1: OHMSTEDE, Antonio Escobar; MANDRINI, Raúl; e ORTELLI, Sara (Org.). *Sociedades en Movimiento: los indigenas de America Latina en el siglo XIX*. Tandil, ARG, [s.n], 2007. p. 219-233.

_____. Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes, *Memoria Americana: cuadernos de Etnohistoria*, Buenos Aires, v.16, p. 19-40, 2008.

ALMEIDA, M. Regina C. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

AMOROSO, Marta. *Capistrano de Abreu e os índios*. Comunicação apresentada no XIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1995.

BARTH, Frederick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000, p. 25-67.

BOCCARA, Guillaume. *Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación Y Mestizaje en Tiempos de Globalización. Mundo Nuevo Nuevos Mundos*. Paris, 2000.

BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1965.

BURKE, Peter. *Variedades da História cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CARDOSO, Fernando H. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação*. São Paulo: Edusp, 1992.

_____. Política indigenista no século XIX. In: _____ (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 133-154.

GINZBURG, Carlo. Anthropology and History in the 1980s: a comment. *The Journal of Interdisciplinary History*, v. 12, n. 2, 1981.

GOMES, Ângela de C. História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, M. Fernanda B.; GOUVÊA, M. de Fátima. *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 21-41.

GUIMARÃES, Manoel L. S. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, n. 1, 1988.

HILL, Jonathan (Ed.). *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

_____. Contested pasts and the practise of anthropology: overview. *American Anthropologist*, v. 94, n. 4, p. 811-812, 1992.

KODAMA, Kaori. *Os filhos das brenhas e o Império do Brasil: a etnografia no Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (1840-1860)*. Rio de Janeiro: Fiocruz; São Paulo: Edusp, 2009.

KRECH, Shepard. The state of Ethnohistory. *Annual Review of Anthropology*, v. 20, p. 345-37, 1991.

MACKAY, Ian. History, Anthropology, and the concept of culture. *Labour/Le travailleur*, v. 8/9, p. 185-24, 1981-1982.

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil, séc. XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

_____. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. Henrique Dias: expansão e limites da justiça distributiva no Império Português. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina S.; NEVES, Guilherme P. (Org.). *Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EDUFF, 2006. p. 29-45.

MATTOS, Hebe. Memória e historiografia no Oitocentos: a escravidão como história do tempo presente. In: AZEVEDO, Cecília; ROLLEMBERG, Denise; KNAUSS, Paulo; BICALHO, Maria F.

B.; QUADRAT, Samantha V. (Org.). *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: FGV, 2009.p. 211-228.

MINTZ, Sidney W. Cultura: uma visão antropológica. *Tempo*: revista do Departamento de História da UFF, Niterói, v. 14, n. 28, 2010.

MONTEIRO, John M. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História indígena e do indigenismo*. 2001. Tese (Livre Docência) – UNICAMP, Campinas, 2001.

O'DWYER, Eliane C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

OLIVEIRA, João P. *A viagem da volta: etnicidade política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

RAMOS, Alcinda. Indian Voices: contact experienced and expressed. In: HILL, Jonathan (Ed.). *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

REIS, João J.; SILVA, Eduardo. “Introdução”, Entre Zumbi e Pai João, o escravo que negocia”. In: _____. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João J. Identidade e diversidade étnica nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*: Dossiê Identidade e Exclusão, v. 2, n. 3, p. 7-33, jun. 1997.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SCHWARTZ, Stuart. A historiografia recente da escravidão brasileira. In: _____. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: EDUSC, 2001.

SOARES, Mariza de C. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

STERN, Steve. *Resistance Rebellion and Consciounes in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. [S. l.]: The University of Wisconsin Press, 1987.

THOMPSON, E. P. *Miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *Senhores e caçadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TURIM, Rodrigo T. A ‘obscura história indígena’: o discurso etnográfico no IHGB (1840-1870). In: GUIMARÃES, Manoel L. S. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006. p. 86-113.

VARNHAGEN, A. de. *História geral do Brasil antes da sua separação e independência de Portugal*. [1854]. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: _____: *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UNB, 1994. p. 267-277.

A destruição do “muro do demônio”: uma nova perspectiva para a Guerra dos Bárbaros

Soraya Geronazzo Araújo

O objetivo deste texto é discutir e analisar a chamada Guerra dos Bárbaros a partir de uma perspectiva que considera as especificidades históricas e culturais dos sertões da capitania do Rio Grande no final do século XVII.

Não podemos negar que durante o período colonial no Brasil a defesa do território foi uma preocupação constante, pois vários documentos da época, relativos à administração da colônia, traziam essa preocupação, desde os Forais dos primeiros donatários até o Regimento de Tomé de Sousa, de 1549. Até mesmo os títulos dados àqueles que recebiam cargos na administração colonial eram associados a postos militares, como por exemplo, o de governador e o de capitão-mor. Porém, devemos considerar que, devido às particularidades da colônia, a cultura militar que vigorava em Portugal, não poderia e não foi pura e simplesmente transposta ao Brasil, pois na realidade a transposição exigia mudanças e adaptações.

Segundo John Keegan (1994), a guerra é um produto da cultura e um instrumento de cultura, portanto, a história militar enquanto um acontecimento exerce influências sobre a historiografia relativa às guerras de um Estado. É a história militar que estuda e analisa a função dos efeitos que os eventos militares provocaram em uma dada sociedade, tanto sobre a sociedade de uma forma mais ampla quanto sobre seus historiadores. Dessa maneira, podemos compreender a relação entre os estudos históricos e a historiografia militar. Para tanto, Keegan cunhou a expressão “história vista de baixo” para designar a visão não oficial de um episódio ou campanha militar, pois o mesmo historiador tem uma percepção da história militar não apenas como o estudo das ações de determinados personagens, mas o estudo das instituições. Para Keegan, o fenômeno da guerra envolve muito mais do que a política e o direito, pois a guerra é também uma expressão da cultura em um sentido amplo. Ela é tanto um determinante quanto um

resultado dos meios culturais e técnicos, sendo, pois, assim um fenômeno altamente complexo, que muda com o tempo, não só nas suas formas, mas também os sentidos. Assim, a guerra amolda-se e delineia-se conforme suas necessidades e particularidades, e não se encontra isolada da sociedade que a abrange, não sendo assim inerente e distinta de uma história mais ampla.

Os cronistas holandeses no século XVII foram os primeiros a fazerem uma associação entre Tapuia e sertão. O cronista holandês Gaspar Barléus em *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, de 1647, informou que os Tapuia moravam no sertão brasileiro distante do litoral. Joan Nieuhof, em sua obra *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil*, de 1682, afirmou que os Tapuia estavam fixados no interior a oeste das regiões dominadas à época pelos portugueses e holandeses, e finalmente, Elias Herckmann em *Descrição Geral da Capitania da Parahyba*, de 1639, comentou que os Tapuia viviam do lado do poente sobre as serras e arredores nas regiões limítrofes das capitanias.

Os Tapuia foram vistos por muitos cronistas como gente brava e indômita, dados à guerra. Para esses cronistas, os Tapuia eram um povo preguiçoso que vivia somente do que a natureza lhes proporcionava, pensando apenas em guerrear. Foram descritos ainda como ociosos, cruéis e astuciosos. Pedro Carrilho de Andrade (1909), em *Memória sobre os índios no Brasil*, de 1699, escreveu que os Tapuia eram seres mais ferozes que qualquer fera dos montes, eram inconstantes por natureza e facilmente persuadidos para o mal e já traziam uma inclinação natural para fazer a guerra, matar e fazer sangue.

O cronista holandês Jorge Marcgrave (1942, p. 269), ao comentar sobre os Tapuia, afirmou: “Mas não é conveniente usar o auxílio destes indígenas, a não ser em caso extremo, pois são tão desumanos que matam animais, homens e causam grandes devastações”. Os Tapuia já haviam dado mostras de que poderiam constituir-se num entrave para o avanço da colonização portuguesa no nordeste brasileiro, segundo Pedro Puntoni (2004), já nas primeiras décadas do século XVII: os Tapuia

impediam o avanço aos sertões do Recôncavo Baiano e por isso se decidiu pela guerra justa na tentativa de pôr fim a essas hostilidades.

Para Affonso D'Escragnole Taunay, em seu trabalho *A Guerra dos Bárbaros*, de 1936, os Tapuia foram os indígenas que mais dificuldades causaram à colonização, pois, segundo ele, em nenhum outro lugar uma resistência demorou tanto para ser dominada. Afirmou ainda Taunay (1995 [1936], p. 9) que

Os silvícolas, ali localizados só seriam definitivamente dominados e domados depois que a atuação das bandeiras paulistas ali se fizesse sentir com maior energia. E trouxesse com o peso de suas armas o triunfo definitivo da dominação lusitana.

De uma maneira mais específica, convém explicar que os Tapuia não formavam um todo homogêneo, como em maior parte e erradamente entenderam os europeus que aqui chegaram à época dos descobrimentos. Na realidade, os Tapuia estavam divididos em vários grupos diferentes entre si, cada uma com características próprias bem distintas. Para o historiador John Monteiro, se com os outros grupos indígenas um nome genérico englobava semelhanças em suas tradições e padrões culturais, em relação aos Tapuia tal denominação servia para separar esses grupos indígenas dos grupos Tupi que ocupavam o litoral. Segundo Monteiro (1994, p. 20), “[...] a denominação representava pouco mais que a antítese da sociedade Tupi, sendo, portanto projetada em termos negativos”.

O historiador Olavo de Medeiros Filho, em *Índios do Assu e Seridó*, por sua vez, fez uma confrontação a partir das informações de Herckmann com a de outros cronistas holandeses: Gaspar Barléus, Guilherme Piso, Zacharias Wagner, Jorge Marcgrave e Joan Nieuhof, Hessel Gerritz e Johannes de Laet, concluindo que de acordo com os dados etnográficos disponíveis, os Tapuia formavam um grupo étnico-cultural diverso e que possuíam inclusive muitas diferenças linguísticas. Ainda mais, os Tarairiú seriam uma família que agruparia diversas etnias: *Janduí*, *Ariú* ou *Pega*, *Canindé*, *Paiacu* e *Jenipapo*, todas aparentadas linguisticamente e localizadas geograficamente num perímetro específico.

Em seu *Mapa Etno-Histórico*, o etnólogo Curt Nimuendaju nomeou todas as etnias como “etnias de língua desconhecida”, por julgar que se têm “poucas e duvidosas informações” as quais pudessem determinar, precisamente, uma relação de parentesco entre elas. Assim, os Tarairiú (ou *Otshikayaynoe*), para Nimuendaju, comporiam apenas uma etnia, tal como os *Pega*, *Canindé* etc. Essa informação foi confirmada por Greg Urban, no trabalho intitulado *A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas*, de 1992, onde classificou os Tarairiú como grupo de língua isolada, isto é, sem ligação aparente com um tronco comum e por não possuir uma “ligação genética” conhecida. Concluiu, então, Nimuendaju, que essa língua seria parte de focos de dispersão muito antigos, porém de difícil estudo já que se encontra extinta.

O que percebemos, apesar das discordâncias quanto ao universo linguístico, que tais grupos indígenas genericamente denominados Tapuia, na verdade eram compostos de diversas etnias diferenciadas em língua e costumes e dispersas numa imensa área que abrangia grande parte do território de, no mínimo, seis capitanias no nordeste colonial.

Muitos pesquisadores, em especial os antropólogos, chamam atenção para o fato de entendermos que os nomes dessas etnias são designativos de uma coletividade única, de uma sociedade, de um povo, e não apenas um somatório de pessoas. Devemos compreender também que muitos nomes indígenas não são autodenominações tais como “etnônimos”, pois a um grande número desses grupos indígenas as designações dadas a eles foram atribuídas por outros povos, também indígenas, mas frequentemente, inimigos, por isso carregam conotações na maioria das vezes pejorativas. Esse é o caso dos grupos Tapuia, pois esse era o nome pelo qual os índios do litoral os chamavam, isto é, era o nome em língua Tupi que era dado aos povos do sertão. Outro cuidado que deve ser tomado é que devemos lembrar que alguns povos foram denominados pelo nome de alguns dos seus indivíduos ou de frações de seu grupo étnico, e isto está ligado historicamente às práticas de controle social que foram empregadas pelos colonos ao tratarem das questões relativas aos indígenas no Brasil.

Com base nos documentos e em relatos de cronistas do século XVII, podemos esboçar como estavam distribuídas as diversas etnias Tapuia, as quais tomaram parte dos conflitos da Guerra dos Bárbaros. Dentre as mais citadas estão os *Paiacu*, da família Tarairiú e os *Cariri*, da família Cariri. Somando as informações sobre os limites e indicações espaciais encontradas nos textos, e a partir de uma distribuição geográfica desses grupos no contexto específico dos séculos XVII e XVIII, sobrepomos essa distribuição a uma configuração geográfica atual e obtivemos as seguintes indicações: os *Paiacu* habitavam o baixo Jaguaribe no atual estado do Ceará até a Serra do Apodi e o Rio Açu, no atual estado do Rio Grande do Norte. Os *Cariri* se localizavam nas cercanias da atual cidade de Campina Grande, no estado da Paraíba, e o platô da Serra da Borborema, também no mesmo estado. Os *Jenipapo* situados do Ceará até o Rio Grande do Norte, na região onde hoje se localizam os limites do município de Assu. Os *Canindé* na região que compreende os estados da Paraíba, do Rio Grande do Norte e do Ceará, entre os rios Jaguaribe e Piancó. Os *Sucuru*, em Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, entre os rios Pajeú e Paraíba. Os *Ariú* ou *Pega*, do Rio Piranhas, na Paraíba e na Serra da Salamandra, no Rio Grande do Norte. Os *Panati*, onde hoje se localiza a cidade de Piancó na Paraíba, e finalmente os *Caratiú*, onde hoje encontramos o vale do Catolé do Rocha até o rio Piranhas, no atual estado da Paraíba. Todas essas etnias foram classificadas como pertencentes à família Tarairiú.

As etnias restantes que participaram da Guerra dos Bárbaros foram classificadas como pertencentes à família Cariri: Os *Corema* na ribeira do rio Piranhas, na Paraíba; os *Icó* nos sertões dos estados da Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, entre os rios Piranhas e Jaguaribe e a Serra do Cumbe no Rio Grande do Norte.

Por essa distribuição espacial, percebemos que a região de maior conflito e confronto foi então a área geográfica de confluência dos atuais quatro estados do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco. Uma área, portanto, onde no início do período colonial já se começava a delinear uma nova atividade comercial de grande valor não só para a colônia, mas também para as autoridades metropolitanas: a criação de gado. Esses indígenas, portanto, representavam um entrave para o

desenvolvimento pleno da região, pois eram as verdadeiras “muralhas do sertão”¹, impedindo o avanço da ocupação, a posse e a utilização das terras.

Utilizamos aqui o termo “sertão” não na forma em que ele é apresentado – segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), como sendo uma das subáreas nordestinas, árida e pobre –, mas na forma em que Janaina Amado e Luiz Figueiredo (2001) expõem a noção de sertão: como sendo uma categoria de entendimento vivido como experiência histórica. Segundo Amado e Figueiredo, os portugueses já utilizavam a palavra *sertão* desde o século XIV, grafado com “s” ou com “c”, para referirem-se às áreas dentro de Portugal, mas que, no entanto, estavam distantes de Lisboa. A partir do século XV a palavra ganhou novos significados, sendo utilizada para nomear os espaços vastos, interiores, os quais estavam localizados dentro das possessões recém-conquistadas e que pouco ou nada se sabia sobre elas. No século XVI, o vocábulo ganhou destaque nos relatos dos cronistas e viajantes portugueses que estiveram na África, Ásia e América, sendo utilizado até o século XVIII pela Coroa portuguesa e autoridades lusas nas colônias. Sendo assim, no início do século XIX a palavra já estava totalmente integrada à língua usada no Brasil, tanto que os viajantes naturalistas europeus que visitaram o Brasil também a usaram em seus relatos.

Chamamos atenção, entretanto, para a construção do imaginário que a palavra *sertão* carregava durante o período colonial no Brasil, pois como uma categoria designativa construída pelos portugueses no processo de colonização, estava carregada de sentidos negativos e ultrapassou assim o sentido original (de espaços vastos), e se lhe acrescentaram outros significados bem mais específicos e adequados a uma situação histórica particular e única: a da conquista e consolidação da colônia brasileira.

Mas a verdade é que o termo *sertão* foi construído e pensado na relação de alteridade em oposição ao litoral. O litoral, portanto, já estava dominado e conhecido pelo colonizador, cristão e representante na colônia da cultura e da civilização. Essa dicotomia foi construída uma no

inverso da outra, pois dessa forma, o sertão representava o desconhecido; o desolado; o perigoso; o lugar dominado pela natureza bruta; um lugar povoado de homens bárbaros, hereges e infiéis. Do ponto de vista do colonizador, sertão era o espaço do outro, ao mesmo tempo atraente e misterioso, e que despertava o ímpeto de desbravamento e o sonho do enriquecimento rápido e fácil. Assim, facilmente associou-se sertão e Tapuia. Aqui entendemos como teve início a construção do “Muro do Demônio”, a ideia dual do bem e do mal, a oposição de duas forças, os Tapuia seriam então aqueles ligados ao mal que impediam o bem de prevalecer, no caso, a colonização que levaria à construção de uma sociedade pautada no bem, no cristianismo. Para Cristina Pompa (2003, p. 199): “As narrativas constroem este lugar cultural cristalizando o sertão enquanto conceito, ao mesmo tempo em que ele se dilui enquanto espaço geográfico”. Foi assim que concomitante à formulação do conceito e da imagem de sertão, o conceito e a imagem do Tapuia também foi sendo construída.

A noção de alteridade entre Tapuia e Tupi foi primeiramente apresentada pelo viajante Gabriel Soares de Sousa (1971, p. 299), em seu *Tratado Descritivo do Brasil*, de 1587, em que aponta os Tapuia como os primitivos povoadores do litoral brasileiro, os quais foram obrigados pelos *Tupinaé* a se refugiarem no sertão após por eles serem derrotados. A partir daí, os Tapuia foram vistos como os inimigos dos demais, e “[...] não se acomodando uns com os outros, antes tem cada dia diferenças e brigas, e se matam muitas vezes em campo”. Esse relato foi coletado, segundo Gabriel Soares de Sousa (1971, p. 338), “dos índios muito antigos”, ou seja, os índios *Tupinambá* e *Tupinaé*.

Desse modo, percebemos que mesmo no primeiro século de colonização, o termo Tapuia já passara a designar um “todo” composto por uma diversidade de línguas, de usos e costumes desses grupos indígenas que habitavam os sertões, tudo sempre em contraste com os Tupi da costa. A noção e o conceito de Tapuia, como sendo de um povo bárbaro, adversário e inimigo comum foi então construída historicamente, isto é, criada no próprio contexto colonial, tanto a partir do texto das crônicas e relatos dos viajantes como também nos documentos oficiais. E foi reforçada ainda mais durante o período de

ocupação holandesa, uma vez que esses grupos indígenas mantiveram não só alianças militares com os holandeses como também tiveram participação ativa no serviço da empresa colonial holandesa no Brasil e na manutenção do território ocupado por eles.

Com a saída dos holandeses do nordeste colonial, a área dos sertões seria palco de conflitos e tensões resultantes da expansão da colonização enquanto incorporação territorial do Império Atlântico Português. Para tanto, era imperativo para a Coroa Portuguesa que se controlassem os Tapuia que ocupavam essa região, pois o crescimento econômico dependia da ocupação produtiva, especialmente com a criação de gado. O sertão e sua abundância de terras e a certa facilidade em adquiri-las através do sistema de doações de sesmarias levou a uma ocupação territorial de maneira intensiva, de forma mais ativa e mais sistemática. Portanto, ocupar e explorar efetivamente essas abundantes terras significava manter o controle e a defesa dos novos territórios incorporados, sendo necessário para isso afastar as possibilidades de invasão deles, e, por outro lado, redefinir estratégias bélicas historicamente conhecidas como Guerra Brasília.

A nova organização militar era parte de uma mudança efetivada na Europa, durante os séculos XVI e XVII, período em que se experimentou uma revolução na arte militar que deu origem a um novo modelo de guerra, baseado na infantaria armada de piques misturados com soldados armados de arcabuzes e de mosquetes. Esse período marcou também a passagem para a Monarquia absolutista e a constituição de um Estado Moderno.

Assim, é preciso explicar e inserir a Guerra dos Bárbaros dentro dessa perspectiva, numa tentativa de demonstrar as consequências dessas mudanças que ocorreram nos sertões do período colonial, a fim de esboçar o que seriam e como se deram essas mudanças na cultura e na região em que se travou a guerra. Reconstituir essas mudanças significa evidenciar um processo de gestação, pois, era na Guerra Brasília que o mundo colonial deixava transparecer as tensões do mundo metropolitano.

Na Europa, durante a Idade Moderna, e conseqüentemente em Portugal, a Nova Guerra começava a tomar forma. Vários foram os aspectos de mudança em relação à arte da guerra a partir desse período, porém, dois merecem destaque: a infantaria e os exércitos permanentes. Em primeiro lugar, o uso da cavalaria vai perdendo a relevância e a infantaria readquire importância crescente. Dessa forma, a infantaria atingirá um grande poder e eficiência quando então a arma de fogo tomou “[...] maior incremento por sua propagação e sua qualidade balística” (AZEVEDO, 1998, p. 130). Em segundo lugar, a formação de exércitos permanentes, a partir da Idade Moderna, permitiu ao poder real se destacar e aumentar ainda mais a sua influência. Os exércitos permanentes eram mais bem adestrados e disciplinados, garantindo assim a soberania e o poder real. O objetivo dos exércitos era de vencer o inimigo pelo emprego da força e, por isso, a guerra se desenvolvia em torno das praças fortes e as batalhas eram travadas de surpresa, ou pelo consentimento recíproco dos adversários. Como consequência disso, surgiram as “*guerras de sítio*”, com as formas complicadas de ataque, as medidas de segurança e o empenho na redução do inimigo através da fome das forças sitiadas (AZEVEDO, 1998, p. 135).

O objetivo dos exércitos, como se pode ver, não era o exército inimigo e sim obter a posse de pontos geográficos ou posições-chave, ou seja, a conquista de uma cidade, e não a destruição completa do adversário. Nesse processo, percebemos então que a Nova Guerra seguia um modelo que privilegiava a arte do sítio, pois nas palavras de Daniel Beaver: “[...] a guerra se havia tornado científica e era governada por um conjunto de regras” (1981, p. 104).

Podemos assim definir que o espírito da época sobre a guerra estava baseado na disciplina rigorosa e no elaborado treinamento e, além disso, os governos fabricavam, armazenavam e forneciam materiais padronizados às tropas tais como: armas, rações, fardamentos e material de acampamento.

É necessário acrescentar aqui uma explicação sobre dois conceitos que são de suma importância na compreensão das mudanças efetuadas nos modos de guerrear e a transformação da Nova Guerra, ou

seja, aquele tipo de guerra empreendida na Europa nos séculos XVI e XVII em relação às Guerras Brásílicas, típicas do Brasil, durante o domínio holandês, que segundo Evaldo Cabral de Mello (1975, p. 217), consistia “[...] fundamentalmente numa mistura ou combinação da arte militar europeia e das técnicas de guerrilha”.

A arte de como se empregar as forças dos exércitos na luta e a forma de conduzir as operações militares pode ser explicada através de dois conceitos ou noções: o da tática e o da estratégia. A tática refere-se à ordem ou ao arranjo na disposição dos exércitos, é a maneira de se travar a batalha ou de como conduzir uma tropa em um determinado terreno. A tática diz respeito à forma como se deve pôr em ação as tropas na batalha, e o modo de emprego dessas tropas nas batalhas, em suma, é o que se refere a como se deve combater. A estratégia, por sua vez, subordina a tática e possui maior amplitude, que visa a direção geral das forças em campanha, tendo em vista o conjunto de manobras idealizadas e assentadas com antecedência pelo alto comando para a obtenção da vitória. Assim, a estratégia refere-se a como traçar os planos e comandar os exércitos, e desse modo, define quando e onde se deve combater.

Até o início do século XVI, em Portugal, ainda não se havia efetivado uma diferenciação muito clara entre Exército, Milícias ou Ordenanças, afinal a maioria das tropas era formada para um fim específico, ou seja, para a defesa do território, e depois eram dissolvidas quando a ameaça ou o conflito findava.

Na Idade Moderna surgiram mudanças no universo das táticas, devido à relevância que a infantaria foi adquirindo com o passar do tempo e a formação de exércitos permanentes, que eram mais bem adestrados e disciplinados, além do uso das armas de fogo, também influenciaram essas mudanças exigindo adaptações nas táticas de guerra. Na Espanha, em 1534, surgira uma nova formação com inspiração na falange suíça, o *Térccio* Espanhol.

Na sua composição, o Terço era formado por três mil homens divididos em doze companhias de duzentos e cinquenta soldados cada uma (SANTOS, 1998). Essa informação diverge da fornecida por Pedro

Puntoni (2004), que afirma ser formada a companhia por quinhentos homens cada uma. No mais, as informações coincidem, pois os Terços eram comandados por um capitão, e a cada cem homens havia um cabo de batalhão, e a cada dez homens um cabo de esquadra. O capitão também era auxiliado por um sargento e um alferes.

A situação na Colônia portuguesa, o Brasil, no que se refere à defesa bélica, expressava as condições da metrópole, que se voltava nesse momento para as áreas mais lucrativas, localizadas no Oriente. Dessa maneira, a organização da defesa do Brasil ficou a cargo da sociedade da colônia que se baseou na cooptação dos habitantes da colônia, liberando a metrópole de envolver largas forças militares na defesa das novas terras. Aqueles que se transferiram para o Brasil tinham amplos poderes no que se referia à defesa das terras novas, inclusive o de arcar com os custos da defesa. Tinham como parâmetro de ordem os Regimentos, tais como os do governador Tomé de Souza de 1548, e o do governador Francisco Giraldes de 1588. Em ambos os Regimentos havia instruções para a organização militar no que dizia respeito às forças terrestres. Segundo Werneck Sodré (1979), basicamente, ficava assim definida a questão da organização das tropas no Brasil:

1 – Tropas regulares – advindas do reino, equipadas com armas, recebiam soldo, fardamento e farinha, e as acompanhavam os governadores gerais (autoridade colonial) como também os próprios donatários ou aqueles que pretendiam montar engenho ou fundar lavoura. Em geral, passavam por treinamento militar.

2 – Tropas semirregulares – compostas por moradores, povoadores, sesmeiros, que deixavam os seus trabalhos para acudir às necessidades militares quando fosse preciso. Eram denominadas semirregulares, pois eram institucionalizadas pela legislação e constituíam-se pelas forças dos Serviços de Ordenanças. As Ordenanças não possuíam treinamento militar sistemático, pois permaneciam em seus trabalhos particulares e apenas em caso de grave perturbação eram solicitadas. Deveriam possuir armas e equipamentos por sua própria conta e não recebiam soldo.

3 – Tropas irregulares – eram organizadas a partir da iniciativa dos colonos, moradores ou colonizadores, ficando à margem da legislação, isto é, à margem da vontade das autoridades metropolitanas, e suas necessidades eram atendidas segundo a vontade das autoridades locais.

Além da cooptação de colonos como soldados, outra característica das campanhas militares no Brasil foi o aproveitamento dos indígenas. Frente às ameaças externas ou estrangeiras, se aplicou na colônia uma política de alianças com os grupos indígenas locais, pois era um método já utilizado com sucesso na África (ALENCASTRO, 2000, p. 97). No Brasil, o processo de colonização do território e de defesa contra ameaças externas e internas contou com a participação de grupos indígenas, que tiveram grande relevância nesse processo. Indispensáveis, já no Regimento de Tomé de Souza (1549), se sabe que existiam normas estabelecidas para o recrutamento de guerreiros junto às etnias amigas, e foi essa marcante presença do indígena nas campanhas e estruturas militares da colônia que imprimiu sua forma característica de guerrear e, juntamente com os colonos, gestou e amalgamou elementos europeus aos elementos indígenas, o que deu origem a uma forma de expedição militar e de luta que melhor se adaptava à realidade do meio brasileiro.

Essa maneira específica de luta armada empreendida no Brasil ficou conhecida como Guerra Brasileira, a qual durante a invasão holandesa se fortaleceu e destacou a importância do elemento indígena na manutenção da colônia. Para Evaldo Cabral de Mello (1975, p. 219), essa guerra foi

Aprendida dos índios durante mais de cem anos de convívio e conflito ao longo da marinha ou nos fundos do “sertão”, a “guerra volante” já se havia incorporado em começos do século XVII, ao patrimônio – cultural da população luso-brasileira [...] (grifo nosso).

Foi exatamente a partir das invasões holandesas na Bahia em 1624 e em Pernambuco em 1630, que se pôs em ação, em maior escala, a organização militar organizada pela metrópole para o Brasil. Foi durante tal período que esse tipo de guerra, tipicamente brasileira, foi se

formando, através das campanhas militares baseadas em emboscadas realizadas por meio do uso de pequenos grupos de homens possuidores de extrema mobilidade e com grande capacidade de ataques de surpresa. Esses pequenos grupos volantes tinham como objetivo o crescimento progressivo das próprias forças mediante a incorporação de novos combatentes e a abertura de novas frentes guerrilheiras até que se pudesse travar com êxito combates diretos contra as tropas regulares inimigas.

Na colônia, por influência dos índios, a guerra seguiu outras regras, utilizando a mata e os terrenos para em pequenos grupos dar cabo dos inimigos. Essa maneira de guerrear foi assimilada pelos portugueses para não serem expulsos da terra pelos indígenas. Não há dúvidas de que era uma forma impiedosa e cruel de combater e sem qualquer traço de cavalheirismo, porém, muito eficaz contra os inimigos. Os brasílicos, conhecedores que eram do terreno e bem adaptados à natureza local, idealizaram novas táticas de luta, que assim conjugavam surpresa, manha, astúcia, ligeireza e agilidade, a denominada Guerra Brasília.

Na formação normal da chamada Nova Guerra, empreendida na Europa, também conhecida como Guerra de Flandres, levava-se em conta o terreno livre, de amplos espaços para o desenvolvimento dos combates e da evolução das brigadas, pois tinham como base a formação de duas linhas, integrando armas de fogo e armas brancas, que em marcha desdobravam-se em vanguarda, batalha e retaguarda. No entanto, na Guerra Brasília, essa formação tinha pouca valia, face às características bem próprias da guerra de emboscadas e com a utilização do elemento surpresa. Os conhecimentos táticos e estratégicos cederam lugar à malícia e ao elemento surpresa, desenvolvidos e praticados pelos índios, e pela improvisação dos brasílicos, obedecendo sempre à topografia e à vegetação do terreno, aliado à ousadia e à coragem dos combatentes. Além disso, os índios sabiam melhor que os europeus como se submeter às provações, tais como a falta de víveres, enquanto os soldados europeus tinham de carregar sempre alforjes, armas, chumbo, pólvora, farinha e demais apetrechos.

A participação indígena nos empreendimentos militares atendia tanto às necessidades dos colonos quanto às dos próprios indígenas. Entre os motivos das autoridades em aceitar essa integração estava a escassez de homens para incorporação no contingente militar, sendo então a participação militar indígena não somente necessária, mas a única maneira dos agrupamentos militares coloniais conseguirem um equilíbrio no número de homens em combate. Além disso, os indígenas eram peças estratégicas, uma vez que estavam bem acostumados com as características físicas dos sertões e das suas condições de sobrevivência, além de transportarem consigo muito pouco peso, pois tudo que necessitavam retiravam do meio que os circundavam.

Os propósitos dos grupos indígenas nessa participação estavam no fato de que aqueles que porventura se submeteram à ordem colonial tinham em vistas garantir a paz, bem como sua própria sobrevivência. Outra razão residia na tentativa de que ao se aliarem aos luso-brasileiros teriam a possibilidade de combater seus inimigos, pois assim garantiriam uma superioridade bélica frente aos seus contrários. Além disso, devemos levar em conta a coerção a que muitas vezes esses indígenas foram submetidos, quando foram forçados a se engajar nos contingentes militares. A possibilidade de garantir concessão de terras para si na forma de sesmarias também levou alguns grupos indígenas a se alistarem nas linhas militares, pois ao fim dos conflitos era comum a distribuição de mercês em forma de sesmarias, tornando-os assim, vassalos da Coroa portuguesa.

Os conflitos ocorridos entre colonos e índios no decorrer do final do século XVII, nas áreas que correspondiam aos chamados sertões das capitanias já citadas anteriormente, significaram um momento em que na impossibilidade de se obter sucesso ao utilizar um sistema de tática e estratégia da Nova Guerra europeia, foi preciso adaptar-se a Guerra Brasília para um novo sistema de guerra que será paulatinamente empreendido a partir da experiência adquirida no contato com esses “gentios bravos”, os Tapuia.

No contexto da Guerra dos Bárbaros, foram então aplicadas mudanças ao empreendimento militar à medida do desenrolar do

conflito e do próprio contato com os índios. Mudanças que foram acontecendo a partir das formas pelas quais os grupos indígenas responderam em relação a uma situação de conflito, e também do comportamento dos colonos diante de um estado de guerra.

No que concerne à questão da forma como os portugueses se referiam ao temperamento dos indígenas e sobre como eles faziam a guerra, muitos são os relatos. Citamos aqui uma carta enviada ao rei, e posteriormente remetida ao Conselho Ultramarino, datada de 23 de março de 1688, por Joseph Lopes de Ulhoa em que faz esse relato sobre os Tapuia *Janduí*:

[...] são muito diferentes dos outros porque não tem aldeas nem parte certa em que vivão e sempre andão volantes sustentandosse algumas vezes dos frutos da terra e cassa que matão e outras de algum gado que lhes dão os vaqueiros o eles lhe roubão².

Dando ênfase à natureza tida como demoníaca dos Tapuia, muitos colonos, missionários e militares destacavam em seus relatos algumas atitudes que comprovassem isto, como a que o governador e capitão-geral da capitania de Pernambuco, Manoel de Sousa Tavares, em 20 de outubro de 1708, descreve em sua carta ao Conselho Ultramarino:

[...] as grandes extorsões e hostilidades que tem feito nas terras delas os índios de corso nossos inimigos destruindo não só as fazendas de seus moradores, mas tirando inumanamente a vida, sofrendo a sua crueldade a não perdoar até alguns religiosos missionários e com tal excesso ao padre Amaro Barbosa que depois da morte abrirão e lhe tirarão o coração fazendo muitos desafetos as imagens de uma igreja em que entrarão pondo as por terra quebrando lhe apenas e doutros ignominiosamente [...] (grifo nosso)³.

Notamos que para justificar a guerra contra os indígenas as autoridades coloniais relacionavam a maneira dos indígenas de fazer a guerra com a ignomínia, a crueldade e a falta de humanidade, como atitudes que revelavam uma associação com o demônio e uma distância daquilo que era considerado cristão.

Também são diversos os relatos de administradores ou militares que comentavam sobre como os indígenas comportavam-se quando empreendiam a guerra. Nesses relatos frisavam a inconstância, a falsidade e a barbaridade dos indígenas quando eles estavam numa situação de guerra, principalmente, quando essa guerra era contra os colonos. O historiador pernambucano José Antônio Gonsalves de Mello, em artigo na revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano reproduz o relato de Gregório Varela de Berredo Pereira, nos anos de 1689 a 1690, sobre a administração do governador de Pernambuco, Luís da Câmara Coutinho, referindo-se sobre a maneira dos Tapuia fazerem a guerra:

[...] na guerra não dão quartel a ninguém, nem apresentam batalha a cara descoberta, senão com súbitas avançadas e depois por detrás das árvores fazem os seus tiros; usam muito de gritarias para meterem terror (MELLO, 1979, p. 266).

E continua o seu relato acerca da guerra tapuia:

[...] que, se este inimigo fizera forma de batalha, depressa fora desbaratado, mas são nações estas fora de todo o uso militar, porque as suas avançadas são de súbito, dando urros que fazem tremer a terra para meterem terror e espanto e logo se espalham e se metem detrás das árvores, fazendo momos como bugios, que sucede as vezes meterem-lhe duas e três armas e rara vez se acerta o tiro pelo jeito que fazem com o corpo (MELLO, 1979, p. 267).

Ainda acerca desse comportamento inaceitável dos Tapuia ao fazer a guerra, em carta de 4 de dezembro de 1688, o arcebispo governador do Brasil relata para o bispo governador de Pernambuco como os indígenas agiam na guerra: “E como a guerra dos Bárbaros é desordenada, e as suas invasões repentinas, ao mesmo tempo em diversas partes [...]”⁴.

O que podemos concluir daí é que para os administradores e militares esse era um comportamento totalmente fora do comum, e que por esse motivo muitas vezes era necessário que os soldados tivessem muito cuidado quando em guerra contra os Tapuia, ou poderiam ser facilmente enganados e vencidos por eles.

Em resposta a uma consulta feita ao Conselho Ultramarino, em dezembro de 1699, o mesmo Conselho comunica que os índios durante a guerra atacavam na vanguarda e na retaguarda e faziam uso de flechas envenenadas⁵. Dessa forma, podemos entender um pouco das estratégias e táticas que os indígenas faziam uso e que na concepção da Nova Guerra, que era então a referência, estava fora da ordem militar vigente e por isso mesmo era considerada uma forma “bárbara” e “ilegítima” de se fazer a guerra.

Outro artifício muito usado pelos indígenas durante a Guerra dos Bárbaros era que no momento em que se sentiam encurralados numa situação extrema de perigo de morte costumavam procurar abrigo em outros lugares pedindo às autoridades daquele local as pazes, e dessa forma, continuavam sob proteção até que voltassem a fugir para o sertão novamente. Fato é que em uma carta, de 31 de janeiro de 1699, do governador geral do Estado do Brasil, D. João de Lencastro, escrevendo ao capitão-mor do Rio Grande, Bernardo Vieira de Melo, recomenda cuidado com a paz estabelecida com os índios na capitania do Rio Grande, pois

[...] bem sabe, vossa mercê (e bem o teem eles sentido) que estes brutos a não guardam, senão enquanto lhes convém, e que debaixo dela, teem feito também repetidas vezes, na fazenda, e vidas dos mesmos moradores as mortes, e estragos que os obrigaram a pedir a Sua Majestade, e a este governo por várias cartas, se acudisse prontamente ao perigo a que se viam expostos, assim pela pouca constância que estes bárbaros tinham [...]⁶.

Outro estratagema regularmente utilizado pelos indígenas era o de impedir que os missionários se estabelecessem junto às outras nações, impossibilitando assim qualquer tentativa de manter essas nações submetidas ao controle colonial. Como exemplo, transcrevemos parte de uma carta de Manuel Álvares de Moraes Navarro ao rei, de 14 de abril de 1700, onde o capitão do Terço dos Paulistas informava: “[...] tendo notícia que o tapuias Jandoins, Coriús, faziam o possível para não permitir que os missionários fossem para os Payacus, para unindo-se a eles poder destruir melhor”⁷.

Outra tática muito utilizada pelos Tapuia para exaurir os Terços era de levar as tropas por caminhos e lugares de difícil locomoção para as mesmas, onde geralmente, havia escassez de água e de alimentos. Manuel Álvares de Moraes Navarro deixou claro a dificuldade de se perseguir os Tapuia pelos sertões ao descrever um embate contra os *Janduí* que atacaram a aldeia do Apodi em 1700. Moraes Navarro havia enviado o sargento-mor Joseph de Moraes Navarro para punir os revoltosos. Ele, juntamente com alguns índios armados da aldeia de Apodi, saiu em perseguição

[...] e foram contra o inimigo e tiveram peleja por duas horas e vendo o inimigo as mortes que tinham assim como os feridos, fugiram, sendo seguidos por seis dias quando os alcançaram numa serra “mui fragosa de pedrarias e espinhos, onde mataram um soldado e feriram outro, mas fugiram não podendo ser seguidos” [...]⁸.

Moraes Navarro explica que foi impossível ao sargento-mor continuar a perseguição, pois o local era “[...] muito estéril sem frutos, raízes nem com o que sustentar, e muitos se achavam doentes, retirando-se a Infantaria para o Arrayal”⁹. Ainda no compêndio transcrito por Gonsalves de Mello, encontramos referência a esta astuta forma de resistir dos indígenas, aos ataques dos Terços. No documento está o relato de como o capitão Afonso de Albertim teve que desistir da perseguição aos bárbaros, pois: “[...] não foi possível alcançá-los por se espalharem por um monte de penedia com que se perdeu a trilha e por muitos dias não houve notícia deles” (MELLO, 1979, p. 267).

Então para os soldados dos terços era quase que impossível compreender essa nova forma de empreender a guerra, pois contrariava as normas ditadas pela Nova Guerra. Além disso, os Tapuia ainda dominaram muito da cultura de guerra dos colonizadores. Aprenderam a criar e a usar cavalos para a guerra, além de armas de fogo, dentre outras coisas. Em relação a esse aspecto de adaptação, no texto de uma carta datada já de novembro de 1659, escrita pelo conde Miranda Andrada para a rainha de Portugal, encontramos um relato da adaptação indígena ao uso de cavalos, quando ele informa que:

[...] e hoje se vão fazendo poderosos, por terem muita criação de égoas, e co qualquer disciplina nos poderão fazer muito dano como fazem os araveanos em Índias, que dão grande opressão aos naturais, com quem sempre tem guerra contínua, e isto por se lhe não atalhar no princípio o orgulho que mostravão¹⁰.

A utilização das armas de fogo também foi uma importante adaptação do indígena, que tiraram proveito dos mecanismos militares coloniais em benefício próprio. Valendo-se dos contatos com piratas estrangeiros, muitos grupos indígenas conseguiram, assim, obter armas de fogo. Em julho de 1694, Morais Navarro em carta ao rei, afirmou que os Tapuia

[...] fazião pazes com qualquer navio estrangeiro que viera aquela costa, pois tanto suspirão pellos olandeses, e he serto ser qualquer inimigo lhe desse armas de fogo, só elles bastavão para nos conquistarem por terra pois são tantos como as folhas, e no valor não lhes excedemos mais que na desigualdade das armas¹¹.

O então governador geral, frei Manuel da Ressurreição também se preocupou com essa questão dos Tapuia obterem armas de fogo. Em carta para o capitão-mor da capitania do Rio Grande, Manoel de Abreu Soares, em dezembro de 1688, ele comentou:

Cinco annos há que essa guerra se começou, e um que é tão áspera, e viva como Vossa Mercê vê, e dá muito que cuidar trazerem os Bárbaros armas de fogo, e não lhe faltar pólvora, quando elles a não fabricam¹².

Outro problema advindo da adaptação dos indígenas em fazer uso das armas de fogo era que começaram a fazer ataques aos colonos no intuito de conseguirem essas armas. Acerca disso, temos o relato de Manoel Álvares de Morais Navarro se dirigindo ao rei, em maio de 1700, onde não só comenta o ataque dos Tapuia à missão do padre Bourel, mas também sobre que: *“[...] ultimamente soube que queriam matar todos os moradores a fim de lhe tomarem as armas”. E ainda que, os Janduí: “[...] recentemente trouxeram alguns tapuias contrários cativos com ânimo de os vender a troco de armas de fogo”*¹³. O problema persistia, tanto que em outubro de 1706, o rei de Portugal escrevendo ao governador de Pernambuco, Francisco de Castro Moraes, que havia recebido uma

queixa do padre Phelippe Bourel: “[...] de que os moradores de Cunhaú e Goyaninha que compravam Tapuyas a troco de espingardas a outros que os haviam capturado na guerra”¹⁴. O rei ordenava que fosse avisado desses casos e que se tirasse devassa o mais rápido possível.

O comportamento dos militares e colonos durante a guerra também não poderia ser considerado justo ou cristão, pois pretendiam o extermínio ou completa dominação dos indígenas. Tanto é que em carta de janeiro de 1699 de D. João de Lencastro dirigida ao capitão-mor da capitania do Rio Grande, Bernardo Vieira de Melo, dava a seguinte indicação:

[...] dará Vossa Mercê ao Mestre de Campo todos os que lhe pedir para a dita conquista, em que Vossa Mercê há de por todas as forças, para que aqueles Bárbaros fiquem extintos de todo [...] ¹⁵.

Desde sempre a guerra contra os Tapuia foi considerada justa pelas autoridades administrativas e por isso mesmo pregava a morte desses indígenas, degolando-os e, no mínimo, escravizando-os. Matias da Cunha, governador geral, sobre esse assunto escreve para o capitão Domingos Jorge Velho para que ele partisse com o contingente que tivesse para lutar contra os bárbaros no Rio Grande:

[...] e o mais prompto é marchar Vossa Mercê dahi com todas as forças que tiver sobre aquele bárbaro, e fazer-lhe todo o damno que puder [...] Espero que não só terão todas as glórias de degollarem os bárbaros, mas a utilidade dos que prisionarem, porque por a guerra ser justa resolvi em Conselho de Estado, que para isso se fez, que fossem captivos todos os Bárbaros que nella ser prisionassem na forma do Regimento de Sua Majestade de 611 ¹⁶.

Outra instrução de Matias da Cunha para o capitão-mor Manoel de Abreu Soares, datada de 14 de março de 1688, este afirmava ser

[...] muito importante o reparo que Vossa Mercê deve fazer em não consentir que deixem de degolar os Bárbaros grandes só por os captivarem, o que principalmente aos pequenos, e as mulheres de quem não pode haver perigo, que ou fujam, ou se levantem ¹⁷.

Apesar de todos os esforços e tentativas de se acabar com a Guerra dos Bárbaros, o intento não foi alcançado, o que levou ao então governador geral Frei Manoel da Ressurreição, em 1690, empreender mudanças nas táticas e na estratégia de guerra até então colocada em prática contra os Tapuia. Em dois documentos essas mudanças foram explicitadas, de forma que se pudesse finalmente dar cabo dos indígenas Tapuia nas capitanias do Norte do Brasil. Ficava assim a guerra à cargo de um único capitão, Matias Cardoso de Almeida, que recebeu patente de mestre de campo e governador da guerra:

[...] que há de fazer por novo estylo a esses Bárbaros: e a reformar para este effeito o Mestre de Campo, Antonio de Albuquerque da Câmara, capitão-mor Manoel de Abreu Soares, e todos os postos que a princípio se criaram, e a mandar retirar para os seus presídios, e casas toda a Infantaria paga, miliciana e preta do Terço de Henrique Dias, e exceptuados todos os Índios do Camarão e os mais das Aldeias dessas Capitanias, que ordeno o acompanhe, e as mais pessoas brancas, mamelucos, e pardos que voluntariamente o quizerem seguir [...] ¹⁸.

Ainda permanecia o Regimento do mestre de campo Domingos Jorge Velho com todos os seus oficiais e o contingente que trouxera consigo de São Paulo, porém nesse momento estava isento da autoridade do mestre de campo e governador da guerra, Matias Cardoso de Almeida, podendo empreender a guerra segundo a sua conveniência. No Alvará de reformulação dos postos da guerra, frei Manoel da Ressurreição instruiu como os militares deveriam empreender a guerra, deixando bem claro a necessidade de se pôr um fim à guerra:

[...] se não devem esperar defensivamente nos Arraiaes, em que se acham as mesmas armas; senão seguindo-os até lhes queimarem e destruírem as Aldeias, e elles ficarem totalmente debellados, e resultar da sua extinção, não só a memória, e temor do seu castigo, mas a tranquillidade, e segurança com que Sua Majestade quer que vivam, e se conservem seus vassallos, como por tão duplicadas ordens tem recommendado a este Governo ¹⁹.

A partir de então os rumos da guerra estariam, portanto, definidos em direção ao quase extermínio, de uma forma ou de outra.

Seja através da morte durante o conflito, pela escravidão, pela redução e também pela transformação de parte desses Tapuia em caboclos.

A Guerra dos Sertões foi uma adaptação necessária à organização militar na colônia devido não somente às questões geográficas, mas também no modo Tapuia de se fazer a guerra. A Guerra dos Sertões tornou-se, então, o resultado de práticas adquiridas nos embates, tanto por parte dos colonos quanto dos indígenas, ou seja, de uma troca de conhecimentos e experiências sobre como guerrear nos sertões.

O resultado dessa nova forma de empreender a guerra, onde os colonos sintetizaram as táticas e estratégias indígenas dos sertões, foi a quase dizimação desses grupos. Desse modo foi desfeito o “muro do demônio” e assim dada continuidade ao processo de colonização, onde os sertões do nordeste colonial do Brasil entraram definitivamente na estrutura produtiva do Império Atlântico Português.

Referências

ALENCASTRO, Luiz F. de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AMADO, Janaína; FIGUEIREDO, Luiz C. *O Brasil no Império português*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ANDRADE, Pedro Carrilho de. Memória sobre os índios no Brasil [1699]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte*, v. 7, n. 1 e 2, p. 133-152, 1909.

AZEVEDO, Pedro C. F. de. *História Militar*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1998.

BARLÉUS, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil, sob o governo de João Mauricio de Nassau* [1647]. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1940.

BEAVER, Daniel. A evolução cultural, o desenvolvimento tecnológico e a condução da guerra o século XVII. In: Weigley, Russel F. *Novas dimensões da história militar*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1981.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC-SP/Companhia das Letras, 1992.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a Colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

HERCKMANN, Elias. Descrição Geral da Capitania da Parahyba [1639]. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, t. 5, 1886.

KEEGAN, John. *Uma História da Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MARCGRAVE, Jorge. *História natural do Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1942.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Índios do Assu e Seridó*. Brasília: Editora do Senado, 1984.

MELLO, Evaldo C. de. *Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. Rio de Janeiro: Forense Universitária: Edusp, 1975.

MELLO, José A. Gonsalves de. Pernambuco ao tempo de Câmara Coutinho (1689-90). *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, v. 51, 1979.

MONTEIRO, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NIEUHOF, Joan. *Memorável Viagem Marítima e Terrestre ao Brasil* [1682]. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1915.

NIMUENDAJU, Curt. *Mapa Etno-Histórico*. Rio de Janeiro: IBGE/FNP, 1987.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

PUNTONI, Pedro. A arte da guerra no Brasil: tecnologia e estratégia militares na expansão da fronteira na América portuguesa (1550-1700). In: CASTRO, Celso; IZECKSOHN, Vitor; KRAAY, Hendrick. *Nova história militar brasileira*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

SANTOS, Francisco R. *A arte da guerra*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1998.

SOUSA, Gabriel S. de. *Tratado descritivo do Brasil* [1587]. São Paulo: Nacional: Edusp, 1971.

TAUNAY, Affonso D. *A Guerra dos Bárbaros* [1936]. 2. ed. Mossoró: FVR, 1995.

URBAN, Greg. *A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas*. In: WERNECK, Nelson Sodré. *A história militar do Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

Introdução de colonos nas terras das vilas de índios: o início da “invisibilidade”

Fátima Martins Lopes

Sob o governo do Marquês de Pombal, durante o reinado de D. José I, uma nova legislação indigenista, o chamado Diretório dos Índios¹, foi posta em vigor, redefinindo as relações entre os índios e a colonização e, portanto, a relação dos índios com suas terras. Se, durante a vigência das Missões, os índios tinham acesso à terra de forma comunal – delimitada como a “léngua quadrada da Missão” – a partir de 1758 essa regra foi modificada, tendo os índios “adquirido” o tratamento dos demais vassalos, isto é, receberiam datas de terras individualmente, ou por cabeça de casal.

Conforme a Provisão que a Rainha Regente D. Maria deu ao Ouvidor Bernardo Coelho da Gama e Casco, em 1758, para que ele executasse a sua ordem para criação das Vilas de Índios, substituindo as Missões Religiosas, foi definido que, depois de separar as terras para a Igreja e seus párocos, ele deveria repartir as terras

[...] que restarem aos índios habitantes das referidas Vilas e Lugares, também de acordo com o Governador e o Bispo, vencendo-se pela pluralidade de votos a qualquer dúvida que haja sobre as porções desta repartição para que não se suspenda o efeito dela, até se me dar conta para eu resolver [...]².

Isto é, o Ouvidor, o Governador e o Bispo deveriam resolver a fórmula pela qual seria feita a divisão das terras das antigas Missões entre os índios.

O Governador, o Bispo e o Ouvidor resolveram que a repartição não deveria ser feita em partes iguais, conforme o Diretório dos Índios, mas segundo a graduação dos cargos ocupados pelos índios nas Ordenanças, considerando também o número de filhos e agregados. A justificativa era para os índios criarem laços com a Vila:

Por ser sem dúvida mui mais proporcionado a fazer criar no ânimo daqueles habitantes amor à Vila, em que tiverem bens próprios, de que até agora se achavam despidos, e pode ser, se não me engano, aptos a deixarem-na por qualquer enfado, por não terem o que perder e encontrarem nos matos mais do que logravam nas Aldeias, em que habitavam³.

Apesar do Ouvidor não concordar com essa forma de distribuição, preferindo que as terras ficassem sob o controle da Câmara e que os índios tivessem apenas posse delas de maneira comunal⁴, a Junta acatou a decisão da divisão proporcional. Assim, os novos Vigários deveriam receber porções de terra rural de 100 X 100 braças e os novos Coadjuutores, de 100 X 90. Os vários postos das Ordenanças dos Índios permitiriam porções de terras diferenciadas aos índios, reconhecendo a posição social que a cada índio era dada pela colonização, objetivando consolidar hierarquias sociais correspondentes às vigentes nos domínios coloniais portugueses. Apesar dessa distribuição não ser condizente com as leis do Reino, conforme alegou o Ouvidor Gama e Casco, o Governador argumentou que ela tinha objetivos específicos para a colonização:

[...] se não davam aos filhos e domésticos, mas sim aos pais de família em que se encabeçavam como prêmio de os ter não só para facilitar os casamentos e se duplicarem os vassalos, mas em atenção a terem mais braços com que cultivassem, e carecerem de mais frutos para a sua subsistência, além dos que lhes contemplava necessárias para os vestuários e princípio de se virem a pôr com a opulência precisa, a terem em que ocupá-los a pagar-lhes os jornais bem merecidos pelos seus serviços, utilizando a seus filhos nas maiores legítimas que lhe podem provir, hereditando-as por este modo com amor à terra em que habitam na consideração de terem o que perder quando concebam o pensamento de as largar [...]⁵.

O Governador visava meios de fazer crescer a população e, conseqüentemente, o número de braços de trabalhadores tanto nas suas lavouras quanto nos serviços para os colonos. Além disso, se constata a sua intenção de fazer introduzir entre os índios o desejo pela posse individualizada das terras.

Essa era a distribuição que deveria ser feita nas novas Vilas de Pernambuco, contudo, a sua implantação causou uma série de

divergências entre o Ouvidor e o Governador, porque o primeiro se recusava a seguir as recomendações do segundo.⁶ Apesar disso, o Governador determinara ao capitão-mor do Rio Grande e aos Diretores dessas Vilas que deveriam proceder à distribuição de acordo com a graduação de cada cabeça de casal⁷.

Esse impasse, contudo, só foi resolvido quando, em 1761, o Governador recebeu a negativa da metrópole para a utilização da fórmula gradual de distribuição de terra:

Quanto à ereção das novas Vilas ordena S. Maj. que se regulem pelo Diretório impresso e mais ordens que se tem expedido a Vossa Senhoria sobre essa matéria e que em caso de algum artigo necessitar de modificação ou declaração acomodada à diferença dos lugares fará V. S. presente ao mesmo Senhor, especificando as alterações necessárias para sobre elas resolver o que for servido⁸.

Assim, na Instrução para a elevação das Aldeias dos índios à categoria de Vilas, elaborada pelo Governador de Pernambuco em 1762 para orientar os responsáveis pela criação das futuras Vilas, foi determinado que seguissem o que estava previsto no Diretório, isto é, que deveriam dar parcelas iguais de terra aos índios⁹. A sua aplicação foi efetiva, como se confere pela deliberação que o Juiz de Fora, Miguel Carlos de Pina Castelo Branco, deixou aos Juízes Ordinários e Diretor da Vila de São José de que todo casal de índios deveria receber porção igual de terra:

O Juiz Diretor em minha ausência fará esta repartição e a das terras que ficam abalizadas de cinquenta em cinquenta braças para lavoura de cada um dos casais de índios, e mais moradores do Estado que se agregarem, regulando-se pelo dito Diretor, instruções e termos que fica nos Livros da Câmara, e formando os autos necessários para a perpétua memória de seu procedimento e clareza das dúvidas que poderão ocorrer sobre os limites das sobreditas repartições¹⁰ (grifo nosso).

De fato, as terras foram repartidas igualmente entre os índios, como se percebe pela carta do Diretor da Vila de Estremoz ao Governador de Pernambuco, ao qual informou ter instalado setenta e cinco famílias em terras demarcadas¹¹.

A decisão inscrita no Diretório de distribuir porções de terra individualizadas a cada cabeça de casal exigia a presença dos seus donos para produzir para o mercado e, pelo menos, para o sustento da família. Essa posse individualizada de terra fazia com que o índio fosse responsabilizado por ela e ficavam adstritos a ela, configurando uma situação que se assemelhava aos “servos da gleba” da Idade Média Europeia. Essa situação pode ser verificada quando o Governador de Pernambuco chama os índios das Vilas de “*misteres*”, isto é, aqueles que estavam adstritos a terra¹².

A obrigação de permanecer nas datas que lhes foram cedidas, juntamente com a restrição da circulação e a prescrição de produzir para o comércio, eram partes da mesma política colonizadora de controlar e aproveitar a população indígena agora residente nas Vilas. À Coroa não bastava mais que os índios não impedissem o avanço da colonização, nesse momento ela precisava que eles participassem desse processo de aproveitamento da natureza, física e humana, do Novo Mundo. Dessa forma, os índios passavam eventualmente a serem tratados como vassalos indistintos do Reino, iniciando um processo de invisibilidade étnica e cultural. As terras recebidas por cada casal por ocasião da formação das Vilas, no entanto, não permaneceriam por muito tempo com os índios.

Introdução de colonos nas terras das Vilas de Índios

Para completar essa mesma política de aproveitamento das terras coloniais, não foram somente os índios que tomaram posse das datas de terra pertencentes às antigas Missões e agora pertencentes aos Termos das Vilas, também os colonos luso-brasileiros começaram a solicitar e ganhar porções de terra que, aliás, poderiam alcançar dimensões superiores às dadas aos índios.

Na sentença de conclusão das demarcações das terras da Vila de São José, o Juiz de Fora, Castelo Branco, determinou que os moradores brancos que já tivessem posses dentro do Termo demarcado da Vila poderiam mantê-las, ficando com a obrigação de construir uma casa

(Diretório §80), como era parte do projeto metropolitano de urbanização da colônia:

Outrossim, finalmente adjuco a todos os que foram possuidores privados das pequenas possessões que ficaram incluídas na referida medição do patrimônio da Câmara as suas respectivas terras, por se obrigarem a fabricar moradias para sua habitação nesta Vila, e do que se lhe entregar se darão termos por que constem as braças que se adjudicaram a cada um, não por restituição, mas por novas datas de que me faculta a concessão, o Excelentíssimo Governador¹³ (grifo nosso).

É conveniente lembrar que as terras que cabiam aos Termos das novas Vilas eram as mesmas que pertenciam à légua em quadra das antigas Missões. A presença desses posseiros dentro da légua das Missões permite supor que a proibição de colonos morarem nas Missões¹⁴ não era respeitada, pois, havia invasões ou outras formas de aquisição de direito que eram toleradas pelos missionários e índios, como, por exemplo, as licenças concedidas por missionários da antiga Missão de Palmas (CE) para a posse de uma data de terras de 100 X 100 braças ao colono branco Domingos Fernandes Ferreira e ao mameluco Francisco dos Santos da Silva, novos residentes na Vila de Monte-mor, o Novo da América (SILVA, 2002, p. 136). No caso das terras da antiga Missão de Mipibu, fala-se em suposições porque não se encontrou registrada a forma de aquisição anterior dessas terras ocupadas por brancos nos textos das solicitações de confirmação da concessão de terras, nem em outra qualquer espécie de documentação.

A respeito disso, Maria Regina Almeida (2003) ressaltou que, desde o século XVII, era comum os índios aforarem e venderem terras que traziam rendimentos às aldeias. O aforamento das terras indígenas ocorria por causa do interesse dos administradores, missionários e, mais tarde, diretores, que alegavam a necessidade de sustentar a Igreja e seus ofícios e, posteriormente, as Câmaras das Vilas. Conclui, a partir disso, que:

[...] a presença de estranhos nas aldeias não deve ser tomada simplesmente como invasão, visto ela ter ocorrido, em várias ocasiões, por iniciativa dos próprios

índios e padres interessados nas negociações das terras, ou, talvez, em mediar usurpações e disputas através dessas negociações (ALMEIDA, 2003, p. 234).

De qualquer forma, referendando uma invasão ou licença anterior, a posse deveria ser legalizada através de registro de nova concessão, principalmente porque para a concessão ser deferida era necessária a assinatura de um termo de compromisso, como estava previsto nos parágrafos 81 a 86 do Diretório, em que o solicitante deveria reconhecer que não poderia possuir terras que fossem já distribuídas aos índios, por qualquer instrumento que fosse, mesmo testamentário (§82); que deveria manter a paz com os índios, “[...] considerando a igualdade que tem com eles na razão genérica de vassalos de Sua Majestade, e tratando-se mutuamente uns a outros com todas aquelas honras que cada um merecer pela qualidade das suas pessoas e graduação de seus postos [...]” (§83); que não teria privilégios sobre os índios nas distribuições dos cargos e funções públicas (§84); que, sendo a sua presença nas Vilas movida pelo objetivo de servir de exemplo à civilidade dos índios, não poderia se recusar a “[...] trabalhar pelas suas mãos nas terras [...]” (§85); e, por último, que se não observasse essas disposições, seria expulso das terras recebidas “[...] perdendo todo o direito que tinham adquirido, assim à propriedade delas, como todas as lavouras e plantações que tiverem feito [...]” (§86). Quanto a essas disposições, apesar de se ter encontrado na documentação consultada referências que todo novo morador assinava de fato um termo de compromisso, não se localizou nenhum caso em que a última determinação tenha sido aplicada.

A requisição de terras dos Termos das novas Vilas (antigas Missões) por colonos brancos pode ter sido grande, pois o pedido delas era um procedimento mais simplificado do que o pedido de sesmarias. Aos interessados bastava encaminhar a solicitação ao Governador de Pernambuco que, tendo boas informações por parte das autoridades locais – o Diretor da Vila ou o capitão-mor da Capitania –, deferia o pedido, principalmente porque era essa a finalidade do estabelecimento das Vilas: fixar novos colonos nas terras dos Termos das Vilas para que servissem de exemplo para “[...] a civilidade dos mesmos índios por meio da comunicação [...]” (DIRETÓRIO, §80) e, ao mesmo tempo,

desenvolvessem a economia local e regional. Juntamente com as terras concedidas, esses colonos receberiam também um pequeno lote de terra nas Vilas com a obrigação de construir uma casa dentro do prazo de dois anos¹⁵. Era a consecução da política de urbanização que a metrópole havia admitido para a colônia.

As regalias materiais para fixação dos colonos nas novas Vilas formadas a partir das antigas Missões em Pernambuco e suas anexas (concessão de terras rurais e lotes urbanos para construção das casas nas Vilas) não eram exceções no regime de incentivo à colonização, nem tampouco eram demasiadas. Os dotes instituídos pelas autoridades metropolitanas para a fixação de novos colonos luso-brasileiros nas novas áreas de colonização nas Capitanias do Grão-Pará e Rio Negro incluíam “[...] terras dadas em regime de sesmaria, casas, sementes, ferramentas, animais, alimentos e, até, dinheiro [...]” (DOMINGUES, 1998, p. 64). Há que se considerar que as dificuldades da vida nas colônias recém-formadas do Norte eram bem maiores do que as do Nordeste cuja ocupação colonial já vinha de longa data e, portanto, havia maiores facilidades ou, pelo menos, uma rede de suporte maior ao colono.

Havia sido definido também que os novos moradores teriam certas “isenções e privilégios” como ficou definido na Carta Régia de criação da Vila de São José do Rio Negro¹⁶, que serviu de base para a implantação das novas Vilas:

Para favorecer ainda mais os sobreditos moradores da sobredita Vila e seu distrito: hei por bem de os isentar a todos de pagarem fintas, talhas, pedidos e quaisquer outros tributos [...] Para beneficiar este novo estabelecimento sou servido que as pessoas que morarem dentro da mesma Vila não possam ser executados pelas dívidas que tiverem contraído fora dela e do seu distrito; o que porém se entenderá somente nos primeiros três anos contados do ano em que tais moradores forem se estabelecer na mesma Vila, ou seja na sua fundação ou no tempo futuro. Bem visto que este privilégio não gozem os que se levantarem ou fugirem com fazenda alheia, o qual seus legítimos donos poderão haver sempre pelos meios de direito por serem indignos desta graça os que tiverem tão escandaloso e prejudicial procedimento¹⁷.

Esses privilégios, que não eram de se desprezar dado que as taxas extraordinárias exigidas dos colonos para pagamento de gastos da Coroa na Metrópole eram comuns¹⁸, além da oferta de terras para lavouras e do lote para a construção da casa na Vila, devem ter atraído os pretendentes a novos moradores, como se infere da petição do Tenente João Martins de Sá encontrada no Livro de Registro da Vila de São José, quando pediu ao Governador de Pernambuco para se agregar à Vila de São José justificando-se por ter: “[...] o ânimo positivo e deliberado de aí morar para participar das graças e isenções e privilégios que concede S. Maj. aos situadores e povoadores”¹⁹ (grifo nosso).

Da mesma forma que os colonos estavam atentos aos seus direitos, também o Governador de Pernambuco estava atento a que alguns não se aproveitassem desses privilégios para fugirem de certas situações, como se pode perceber pelo pedido que fez de esclarecimentos e informações ao Diretor sobre a procedência do solicitante, os motivos pelos quais queria se agregar e, principalmente, se era por estar “vexado por dívidas²⁰”, visto que a Carta Régia de três de março de 1755 permitia que os novos moradores não as pagassem. O Diretor Manoel Fernandes de Oliveira respondeu que o suplicante era Tenente do Regimento de Cavalaria do Distrito da Cidade de Natal, sendo natural e morador no termo da Vila, isto é, era um daqueles que já moravam dentro das terras que ficaram para Termo da Vila. Informou ainda que o suplicante:

[...] é muito bem procedido, sempre se conservou e conserva ainda sem dever alguém; o motivo que o induz a agregar a Vila é porque sendo senhor e possuidor de um sítio em que mora nesta Ribeira do Papary e possuir por renda aos religiosos de Nossa Senhora do Carmo outro no lugar do Ribeiro em que cria umas vacas, ambos místicos [vizinhos], ficou sem ambos por disposição do Dr. Juiz de Fora Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco e porque se sente tão prejudicado e tem grande discômodo (sic) mudar-se para outra parte quer agregar-se a Vila a que pertencem os ditos sítios. É o que posso informar²¹.

Isto é, o tenente era um dos que deveriam solicitar nova data de concessão de terra de que já era posseiro e onde tinha alguma atividade produtiva. Frente à resposta do Diretor, o Governador então cobrou que

o suplicante assinasse o termo concordando com as determinações do Diretório para os novos moradores, inclusive o de construir uma casa na Vila²². O Diretor informou, posteriormente, que o suplicante havia assinado o termo de compromisso, concordando com os parágrafos do Diretório, e lhe foi dado, então, “[...] os dois sítios que de ante possuía e dominava”²³. O Governador, Conde de Vila Flor, então, concedeu a permissão, advertindo, porém, que o Diretor devia “[...] dar parte de todos os sucessos futuros que produzirem a habitação do dito suplicante, quando ele não satisfizer ao que prometeu sujeitar-se”²⁴.

As mesmas isenções e obrigações, assinatura do termo de compromisso e a construção da casa na Vila, também deveriam ser aceitas pelos colonos que faziam requerimentos novos ao Governador para obter uma porção de terra. Num processo semelhante ao anterior, outro colono também pediu ao Governador de Pernambuco a concessão de terras na área do novo Termo da Vila de São José:

Diz Alexandre Rodrigues Machado, casado, morador do Sítio do Mendes do termo da Vila de São José que pelo termo que erigiu a Vila pelo Juiz de Fora, quer o suplicante agregar-se à mesma Vila e gozar do benefício com que Sua Maj. foi servido favorecer aos que se agregarem a ela, o que pelo §80 do Diretório do Grão-Pará, o não pode conseguir sem a faculdade de V. Excia., portanto pede a V. Excia seja servido conceder-lhe a faculdade²⁵.

O Governador não deferiu o pedido sem informações e, por isso, pediu ao Diretor que informasse sobre “a capacidade e procedimento do suplicante, declarando que motivo o leva a querer residir na tal Vila, e se tem circunstâncias que se requerem para ser admitido”²⁶. E o Diretor Francisco Lopes de Carvalho e Vasconcelos informou que o suplicante estava em condições de cumprir as exigências do Diretório:

[...] até o presente, se tem portado com louvável procedimento e ser pessoa branca que ocupa nessa Capitania cargos e de presente é Juiz Ordinário nesta Vila a causa que tem de se querer agregar nela é por morar distante da mesma três léguas mais ou menos, em um lugar mais desconveniente (sic) para o serviço de Deus e dos seus cargos; querendo fazer casa na dita Vila com a conveniência de se lhe conceder nas

terras da mesma as duzentas braças em quadra para sítio de suas lavouras. É o que posso informar a Vossa Excia. que mandará o que for servido²⁷.

O Governador deu a concessão, advertindo ao Diretor que o fizesse observar as obrigações estabelecidas pelos parágrafos do Diretório²⁸.

Como se percebe nesse esclarecimento do Diretor, o pretendente já era Juiz Ordinário da Câmara da Vila de São José por ser morador em um sítio dentro do Termo da Vila, apesar de não ter terras ele próprio, o que demonstra que a introdução colonial nas Vilas dos Índios se dava por muitas vias. Além disso, também se viu que era praxe se conceder “[...] 200 braças em quadra para sítio de suas lavouras [...]” aos solicitantes. São as tais 50 X 50 braças, determinadas pelo Juiz de fora Miguel Carlos, que, somando-se os lados, perfazem 200 braças “em quadro” (ou 2500 braças quadradas). O que não parece ter sido uma regra geral, dado que no Ceará, nas terras do termo da nova Vila de Monte-mor, o Novo da América, foram concedidas aos colonos brancos e “de cor” confirmações da posse de lotes de tamanhos diversos, desde 100 X 100 braças, o mais comum, até 200 X 100 e 250 X 100 braças (SILVA, 2002, p. 132).

A presença dos moradores brancos em terras com usufruto ou concedidas pelo Governador dentro do Termo da Vila de São José levou à ocorrência de alguns conflitos, cujos exemplos serão utilizados aqui pra demonstrar alguns caminhos pelos quais as terras dos índios foram sendo passadas aos colonos e, ao mesmo tempo, demonstrar que mesmo com o passar dos anos, os índios continuavam a lutar pela posse da pouca terra que lhes coubera, conforme dizia a lei de 6 de junho de 1755, por serem os seus “primários e naturais senhores”.

Há que se considerar a esse respeito o que Maria Regina de Almeida comentou sobre os foreiros que já tinham posse de pequenas porções de terras indígenas: Eles comumente aproveitavam-se da sua posição para ampliar as áreas ocupadas numa prática comum ao Antigo Regime, pela qual se criava uma situação de fato para se poder pleitear uma solução legal através dos requerimentos às autoridades coloniais

superiores e mesmo ao Rei (ALMEIDA, 2003, p. 232). Além disso, ainda conforme a autora, há que se lembrar que no fim do século XVIII a disputa pela terra indígena aumentou porque as terras devolutas escasseavam e, afinal, o Diretório as havia tornado mais vulneráveis pelo incentivo à presença dos não índios nas Vilas (ALMEIDA, 2003, p. 238).

Essa situação pode ser percebida no requerimento de 1773, em que o capitão Miguel Ribeiro Dantas solicitou ao Governador de Pernambuco, Manoel da Cunha Menezes, que lhe assegurasse a posse das terras que possuía no Termo da Vila de São José e que havia “ampliado” por encontrar terras vizinhas devolutas, justificando que:

[...] no tempo em que foi erigida por ordem de S. Maj. para melhor cultura e civilidade dos índios dela, objeto principal da mesma ereção, a ela se congregarem uniram vários moradores brancos para que com a sua imitação se fossem os mesmos índios civilizando, e desempenhando por outra parte a cultura e o fabrico das ditas terras em sua utilidade e aumento e por serem extensas as do termo da dita Vila se repartiram igualmente pelos ditos moradores brancos, dando-se a cada um aquela porção que segundo as suas forças poderia lavrar e cultivar e ao suplicante pelas ter de alguma sorte maiores se lhe conferiram por ordem do Exmo. predecessor de V. Excia. duzentas braças nas quais formou um sítio e não ficou gleba delas que em pouco tempo as não fabricasse e cultivasse por uma grande planta de canas que sobre elas dispôs fabricando igualmente uma engenhoca de fazer açúcar de sorte que no presente ano já recolheu três caixas do mesmo açúcar e por reconhecer pouca terra para sua fábrica e encontrar outra por devoluta e desaproveitada em benefício da lavoura e dos dízimos reais mandou colocar cercas em mais duzentas braças há uns três anos, pondo-as a produzir canas²⁹(grifos nossos).

Como se percebe, o capitão, além de ocupar as terras que lhe foram concedidas, também se apropriou de outro tanto para plantações de cana-de-açúcar, porque, segundo seu entendimento, tinha “forças para lavrar”. Quer dizer, a distribuição proporcional de acordo com a graduação dos postos dos índios havia sido negada, mas não a distribuição proporcional segundo a condição econômica dos colonos.

A razão da petição era que o Diretor queria lhe tomar a posse da segunda porção de terras que não haviam sido concedidas legalmente

para dá-las à “[...] certa mulher que posto resida em uma pequena casa cita nas mesmas terras nunca cuidou de as por a produzir [...]”. Isto é, as terras não eram devolutas como o capitão alegara, elas tinham uma moradora que apenas não produzia com as “forças” que o capitão tinha, principalmente porque plantar e tratar de cana-de-açúcar demandava mão de obra que nem todo colono poderia pagar. O suplicante alegava ainda que já tinha as madeiras e outros materiais para fabricar um engenho, já que utilizava uma engenhoca que não tinha capacidade para moer uma maior produção proporcionada pela segunda parcela de terra³⁰. Esses argumentos, que se valiam da produtividade futura que as terras poderiam ter se ficassem nas mãos do capitão e, conseqüentemente, da maior contribuição de dízimo, devem ter influenciado a decisão do Governador que deferiu o pedido em 21 de fevereiro de 1774. Apesar de que o próprio Diretório (§85) determinara que os que solicitassem terras nos Termos das novas Vilas deveriam: “[...] trabalhar pelas suas mãos nas terras [...]”.

Em 1768, na disputa entre dois colonos pela ocupação de outra porção de antigas terras indígenas do Termo da Vila de São José também foi alegado, de acordo como o §84 do Diretório, que o Diretor devia, com anuência do Governador de Pernambuco, auxiliar para a ereção das casas competentes e distribuir porção de terra “a quem as pudessem cultivar”. É importante observar, no entanto, o motivo citado para a escolha das terras que seriam divididas entre eles, com a exclusão dos índios:

[...] que não pode ser mais que duzentas braças em quadra, pois não são tantas, e sem prejuízo do direito dos índios, e como os sítios são dentro da légua demarcada para os índios, a beira de um rio perto da Vila por um regato abaixo, terras férteis de dar canas e mais lavouras, ainda que os ditos índios não usam de canas por suas pobrezaas, [pois] plantam quanto como comem³¹.

Percebe-se aqui a aplicação da lógica econômica colonial: as terras férteis das várzeas deveriam ficar nas mãos dos colonos, porque os índios “comem o que plantam” e, conseqüentemente, não produzem para o mercado e para o desenvolvimento da economia, como era pretendido pelas autoridades metropolitanas e locais.

Essa disputa entre os dois colonos ocorreu porque o mesmo lote de terras, do chamado Sítio Olho d'Água, foi dado ao Alferes Arcênio de Barros Brandão, sogro do capitão Miguel Ribeiro Dantas, que o herdou, e, mais tarde, ao capitão-mor José de Oliveira e Freitas, segundo a certidão de demarcação do sítio:

O Dr. Desembargador José Januário de Carvalho procedeu a demarcação, em 10 de dezembro de 1768, no sítio Olho d'Água em respeito à ordem do Governador de Pernambuco, para resolver a dúvida que havia com o Alferes Arcênio de Barros Brandão, de acordo com a petição de Manoel Rodrigues que informa que o capitão-mor José de Oliveira e Freitas recebeu áreas para fabricar casa que contém, e duzentas braças de terra para o suplicante plantar suas lavouras místicas a outras tantas que por ordem do Ministro da criação da Vila o Juiz de Fora Miguel Carlos Castelo Branco havia já para o mesmo fim o dito Ministro concedido a Arcênio de Barros Brandão, do que se não lavrou ainda termo por sua involuntária ausência³².

A decisão do Conde de Povolide, Governador de Pernambuco, foi de mandar demarcar duzentas braças de terras para lavoura a Manoel Rodrigues Machado na testada das duzentas que foram concedidas anteriormente para o Arcênio de Barros, nas proximidades da ponte da Ilha dos Cavalos. A demarcação foi feita na conformidade das leis³³e, novamente, terras férteis foram escolhidas para os colonos, excluindo-se aos índios o seu acesso.

Outros casos, exemplos de disputa pela posse de terras do Termo da nova Vila de São José, ocorreram entre duas viúvas de posseiros, que haviam recebido parcelas de terras em usufruto na época da criação da Vila, e os índios que pleiteavam a recuperação da posse, conforme havia sido definido na ocasião da cessão do usufruto.

O primeiro caso é o da viúva do antigo Diretor dos Índios capitão-mor João de Oliveira e Freitas, Luiza da Rocha de Carvalho. Em 1774, ela alegava que morava no sítio que havia sido cedido a seu marido, “[...] em remuneração ao zelo de haver servido de Diretor da dos Índios [...]”, pelo Governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, através do Juiz de Fora³⁴. Apesar de não constar entre os direitos dos Diretores o recebimento de terras nas Vilas que administravam, o Diretor Oliveira e

Freitas recebeu sua parcela de terra em usufruto e nela, segundo a viúva, construíra casa de vivenda, senzala, lavouras e uma engenhoca de fazer mel e açúcar. Pelo falecimento dele, a viúva queria garantir a sua posse e propunha fazer uma casa na Vila como era exigido. Dizendo-se pobre e sem filhos, declarou que um sobrinho seu, o sargento-mor Luiz da Rocha de Carvalho, construiria a casa para ela³⁵. Sem exigir outras informações, o Governador deferiu o pedido em 25 de junho de 1774.

No entanto, quando essa decisão chegou à Vila, em 1776, o capitão-mor dos Índios, Antônio dos Santos Dantas, representando os mais índios da Vila, apresentou uma petição, declarando que o sítio foi concedido ao capitão-mor João de Oliveira e Freitas “[...] para em sua vida se utilizar dos seus frutos [...]”, e que agora, depois do seu falecimento, um seu sobrinho, capitão-mor Luiz da Rocha, queria apoderar-se dele com o pretexto de fazer uma casa de pedra e cal para sua tia na cidade, com o que os índios não concordavam. Nos termos abaixo, os índios se explicavam e pediam a restituição das suas terras:

[...] e porque o dito sítio é muito necessário aos suplicantes para com os seus frutos se poderem congruamente sustentar e não têm dúvida fazerem a mesma casa nestes termos. Pedem que o suplicado [o sobrinho do Diretor] não se meta com o dito sítio e que este fique livre aos suplicantes índios visto carecerem dele para a sua sustentação a quem Sua Maj. manda atender em razão de serem os suplicantes donos e primeiros habitantes desta terra pelo direito natural *primo capientes e por sua miséria andam mortos a fome. E receberia mercês*³⁶.

Para responder a essa petição, o Governador pediu informações ao Diretor Antônio José Cardoso, que confirmou a cessão do sítio durante a criação da Vila ao capitão-mor João de Oliveira e Freitas, primeiro Diretor dos Índios, onde morou com sua mulher até a sua morte e que sobre a petição dos índios só podia informar que “[...] os moradores da Vila suplicantes dizem que são contentes que a viúva logre em sua vida o sítio como logrou o defunto marido, e que lhes não convém que faça casa na Vila para passar esta e o sítio aos seus herdeiros”³⁷.

Os Oficiais da Câmara fizeram ainda outra petição para serem informados do valor pelo qual foram avaliadas as benfeitorias do sítio, que constava no inventário de João de Oliveira e Freitas, e quanto coube à viúva na partilha do inventário, a fim de apresentarem ao Governador para justificarem seu pedido. O Escrivão da Vila, José Barbosa Marques Ferreira, informou que a viúva havia recebido 4.123\$044 réis e que das benfeitorias que havia no sítio só constava no inventário as canas-de-açúcar que valiam dez mil-réis e nada mais³⁸. Frente a essas novas informações sobre a situação econômica da viúva, o Diretor deu novo parecer ao Governador de Pernambuco:

[...] me conformo com a conservação da viúva em sua vida no sítio mencionado, pois os mesmos suplicantes nada duvidam na dita conservação vitalícia com a qual podem logo os suplicantes fazer nas terras devolutas do mesmo sítio suas plantas de canas que lhes são tão úteis que ainda sem carro a podem conduzir para o engenho por lhe ficar muito perto, e com isto nada perturbar a conservação da viúva e suas plantas³⁹.

O Diretor ressaltou ainda que as informações dadas pela viúva eram verdadeiras quanto ao sítio e a forma de seu recebimento, mas não quanto a ela ser “pobre”, visto as benfeitorias que havia no sítio como casas e as canas, e acreditava que as “[...] misérias e desamparo que alega a petição feita em nome da viúva é indústria do sobrinho nomeado na Petição que pretende lograr o sítio por morte da viúva”. Concluiu então que: “[...] ouvindo eu a viúva disse que era muito contente de ser conservada no sítio e na sua vida, e por morte ficar para os suplicantes”. O Governador, então, revogou a posse anterior e concedeu o lote à viúva em usufruto até sua morte, quando, então, o sítio retornaria aos índios⁴⁰.

O resultado do pleito dos índios foi então favorável a eles, o que demonstra que a presença de benfeitorias, como os engenhos e casas, não garantia absolutamente a posse pelos brancos. Ao mesmo tempo, demonstra que os índios, lutando com as armas da colonização, continuavam brigando por manter os direitos sobre a terra que lhes estavam reservadas pelo Regimento das Missões e também pelo Diretório, apesar da vulnerabilidade que este instituiu⁴¹.

No segundo caso, a viúva de Marcos Moreira, Antônia Maria, pediu ao Governador de Pernambuco, em 1768, que lhe restituísse as terras que seu marido recebera em usufruto na criação da Vila e que após a sua morte lhe foram tomadas pelo Diretor para os índios⁴².

As terras foram efetivamente cedidas pelo Juiz de Fora Miguel Carlos de Pina Castelo Branco na criação da Vila de São José com a restrição de serem em usufruto:

[...] deixou aos moradores desta Vila salvo o direito para se valerem das terras de Marcos Moreira [...] no caso que vimos certificado terem necessidade das ditas terras; atendendo a esta as aplico e as deixo a esta Vila, deixando o sobredito Marcos Moreira e ao Diretor Manoel Fernandes de Oliveira seus atuais possuidores em sua vida por não terem filhos o usufruto delas por equidade e pelas terem beneficiado [...]"⁴³.

A viúva e seu genro alegavam que a suspensão do usufruto de seus sítios era um dano intolerável às suas obrigações, pois, estavam “[...] notoriamente vexados da falta de todo o gênero de mantimentos que geralmente causou naquela Capitania a força da seca mais rigorosa do ano passado”⁴⁴.

O Corregedor José Januário de Carvalho, frente ao requerimento da viúva e seu genro, fez a vistoria para “[...] averiguar a quantidade de terra em que consistia os sítios dos nomeados, achou terem um pequeno espaço cultivado pelos moradores e sem mato algum em que os índios pudessem fazer roçados, o que também reconheceu o Diretor da Vila, Francisco Lopes de Carvalho e Vasconcelos, que presente se achava”. E, de acordo com o seu parecer, sentenciou em favor da viúva:

Visto constar pela vistoria que fiz, e por informações que me deram pessoas desinteressadas, e ainda por confissão do Diretor, que os suplicantes se acham possuindo um pequeno pedaço de terra dividida entre eles todos, o que se acha fora da demarcação da légua consignada para os índios sendo além disso incapaz para eles plantarem por não conter mata alguma, que sirva para os seus roçados para os quais têm largo terreno na sobredita légua que lhes foi concedida. Portanto, mando que os suplicantes sejam conservados nos seus sítios pela utilidade que se segue à

Vila de compreender moradores brancos no seu termo, e o Diretor o tenha assim entendido, hei por deferido a petição retro em observância da comissão que para isso me dá o Ilmo. e Exmo. Senhor General⁴⁵ (grifo nosso).

Pelo seu entendimento, os colonos deveriam permanecer com as terras pela “utilidade” que teria à colonização, seja pela produtividade das canas ou pelo pagamento dos dízimos sobre elas, ao passo que se as terras ficassem com os índios elas seriam pouco aproveitadas. Isso se dava porque, não tendo matas, onde era costume os índios implantarem seus roçados para aproveitarem a fertilidade do húmus natural das terras recém-desmatadas e queimadas, essas terras eram vistas como próprias para as plantações de cana que, como já se comentou, era atividade para quem dispunha de recursos para sua implantação⁴⁶.

Esse mesmo entendimento de que as terras sem mata deveriam ficar com os colonos, pode ser visto nas disputas que os proprietários do Engenho Cunhaú tiveram com os índios da Vila Flor.

Em 1656, o senhor do engenho de Cunhaú, Matias de Albuquerque, havia cedido umas terras onde tinha um curral em seu engenho aos Padres do Convento do Carmo da Paraíba: “Disse o dito Governador Matias de Albuquerque Maranhão que ele tinha uma contenda com os religiosos de Ns. Sra. do Carmo sobre umas terras das quais largava todo o direito que tem nelas e se desapossava de hoje para todo o sempre [...]”⁴⁷.

Durante a criação de Vila Flor, em 1762, o então proprietário herdeiro do engenho, André de Albuquerque quis aproveitar a desapropriação das terras dos Carmelitas em favor dos índios para retomar as antigas terras, “[...] por serem convenientes para plantas das canas e quase inúteis para outra lavoura”, mas isso não foi concedido, ficando acordado apenas o arrendamento das mesmas terras ao senhor de engenho que deveria, em troca, construir a casa de Câmara e Cadeia e pagar um foro anual à Câmara⁴⁸. A grande Casa de Câmara de Vila Flor foi efetivamente construída e é, ainda hoje, marco desse acordo entre as partes.

Posteriormente, em 1793, o novo proprietário herdeiro do engenho, André de Albuquerque Maranhão, fez uma solicitação à Coroa para que a Câmara de Vila Flor pudesse receber trezentos mil-réis em dinheiro para livrá-lo do foro anual de doze mil-réis que pagava por umas terras do Patrimônio da Vila (isso significava o equivalente a 25 anos de renda). Assim fez sua petição:

Diz André de Albuquerque Maranhão que seus antepassados eram senhores do Engenho Cunhaú e que, quando S. Maj. mandou criar as Vilas de Índios, se lhe retirou uma grande parte de terras utilíssimas e necessárias do sobredito Engenho (apesar de as ter o suplicante confirmado por S.Maj.) para servir de Patrimônio do Conselho da nova Vila , denominada Vila Flor, e vendo o suplicante a precisão que tinha, pediu que as devolvesse, o que afinal se mandou, impondo-lhe um ônus de pagar doze mil-réis anuais de foro perpétuo da terra que lhe mandou entregar; e porque o suplicante se quer livrar deste ônus, para deixar a seus filhos livres aquelas terras, pretende que V. Maj. dê provisão para que a Câmara receba do suplicante trezentos mil-réis em dinheiro, levantando-se-lhe aquele foro, e ficar livre dele”⁴⁹.

Dizia ainda que se os trezentos mil-réis fossem postos a juros, renderiam quinze mil-réis à Câmara, três a mais do que o que receberiam anualmente do seu aforamento.

Como era de praxe, o Governador de Pernambuco e os oficiais da Câmara de Vila Flor foram instados a darem seu parecer. Os Oficiais responderam, dizendo insistentemente que era “interessante à Câmara o recebimento dos trezentos mil-réis”, mas não explicaram para que ou o porquê. O Governador respondeu negativamente, afirmando que o dinheiro seria esbanjado, principalmente por causa da “composição” indígena da Câmara:

[...] se o Senado da Câmara se compusesse de homens abonados e honrados e revestidos das qualidades pessoais que determinam as Leis de V. M., eu não acharia inconsistente o requerimento [...] mas como os membros da referida Câmara são todos índios, homens pobres, miseráveis, de fácil conversão e destituídos de todos os estímulos de honra e verdade, que em mais um ano, mais em outro, haviam de consumir os trezentos mil-réis [...] sou de parecer contrário⁵⁰.

Apesar da negativa da conclusão do pedido, o que se pretendeu em apresentá-lo aqui foi demonstrar outra forma – arrendamento transformado em posse perpétua – pela qual as terras que eram exclusivas dos índios enquanto viviam nas Missões, poderiam ir sendo ocupadas e tomadas pela colonização durante a vigência do Diretório. Por outro lado, vê-se que o acordo só não foi posto em prática porque naquele momento a Câmara era composta por oficiais índios. Talvez, mais tarde, quando essa não fosse mais a sua composição, semelhante pedido fosse aceito.

No início do século XIX, quando o Diretório ainda estava vigendo na Capitania de Pernambuco e suas anexas, as terras das antigas Missões que passaram aos índios vilados continuavam sendo distribuídas entre os colonos que se dispunham a construir casa na Vila e acatavam as determinações dos parágrafos 80-86 do Diretório, aceitando-as a título do “domínio útil”, isto é, a terra não podia ser vendida, mas a sua posse podia ser passada em herança e as benfeitorias poderiam ser vendidas com permissão da Câmara⁵¹. Assim, como subterfúgios a esse impedimento, os colonos vendiam os engenhos, as engenhocas, as canas, as fruteiras, e pediam à Câmara que a posse da terra passasse a outro posseiro, o que em termos práticos dava no mesmo que a venda da terra⁵².

As datas de terras pertencentes aos Termos das Vilas de Índios do Rio Grande do Norte, que eram concedidas até então pelo Governador de Pernambuco, passaram a ser concedidas pelo capitão-mor a partir do Decreto Régio de 22 de junho de 1808, que autorizou que os capitães-mores das capitanias concedessem datas de terras diretamente, mantendo a necessidade da demarcação delas (SILVA, 1996, p. 70), e, por isso, essas concessões foram registradas nos Livros de Sesmaria do Governo de Natal. A concessão das antigas terras dos Índios aos colonos continuou a ser registrada dessa forma até 1831⁵³, apesar da suspensão das concessões de sesmarias das terras régias que havia sido imposta em 1822 (SILVA, 1996, p. 73).

Nos pedidos dos colonos e nos deferimentos das concessões de terras das Vilas pelas autoridades coloniais, continuavam a ser dadas as

mesmas justificativas já vistas: não faziam falta à agricultura dos índios; não tinham matas onde os índios cultivassem; eram terras não aproveitadas, devolutas ou abandonadas pelos índios; eram terras que produziram mais dízimos se estivessem nas mãos dos colonos. Em sua maioria, os pedidos eram para expansão de terras já possuídas anteriormente que, como lembrara Lígia Osório Silva, serviam como mecanismo colonial para resolver o problema do enfraquecimento do solo (SILVA, 1996, p. 69).

Em Vila Flor, João Moreira Cordeiro Castelo Branco solicitou o Sítio Giqui, de um quarto de légua por duzentas braças, informando que: “O sítio é a maior parte de várzeas salitradas que mal serve para o pasto de animais no verão e o resto é de natureza estéril que o suplicante ajuda com estrume para colher alguma coisa. Não tem matas que prejudiquem os índios”⁵⁴.

Manoel José de Oliveira pediu o sítio Genipapeiro, de 300 X 300 braças, “[...] dentro do alagadiço para o leste do mangue, compreendendo várzeas salitradas que não têm matas [...]”, cuja terra “[...] se acha desocupada de culturas dos índios e não faz falta alguma às culturas dos índios por haver muitas terras de sobra da natureza da que ele pede”⁵⁵.

Também Antônio José de Castro solicitou terras em Vila Flor, alegando que precisava de mais 100 braças para plantar suas canas, pois seu terreno era no alagadiço da várzea e não aproveitava todo ele, informando que: “[...] o terreno pretendido está desaproveitado pelos índios”⁵⁶.

Em Arez, o Diretor dos Índios Francisco de Almeida Rego, pediu concessão de mais um lote de 300 X 300 braças, vizinho do sítio onde já tinha plantações de canas, por se encontrar “devoluto”⁵⁷.

Em Estremoz, Bernardo Antônio da Silva, em 1821, pediu concessão de um lote de terra porque já tinha casa na Vila, mas não tinha terras no Termo da Vila. Pedia o sítio chamado da Passagem, que a Câmara informou que se achava inculto e que era: “[...] capoeira que foi

já pelos índios plantada e não faz falta à cultura dos índios”⁵⁸. O mesmo Bernardo pediu, em 1828, mais meia légua de terras para poder erguer um engenho de açúcar⁵⁹. Também o Diretor dos Índios, Victoriano Ferreira Nobre, solicitou terras novas no Sítio dos Veados, que foram concedidas porque “[...] em todo o tempo que tem servido e se acha servindo de Diretor tem feito muito boa harmonia com os índios seus dirigidos”⁶⁰.

Na Vila de São José, as terras de índios concedidas aos colonos no início do século XIX ficaram ligadas aos grandes e numerosos engenhos de açúcar e sítios que vão se desenvolver durante o restante do século e no início do XX, como, por exemplo, o Engenho Belém, o Olho d’Água, o Engenho Boa Vista, o sítio Pituba, o sítio Capió, o Bica, o Casa Nova e o Sapé. Nessas solicitações também se verificou a ampliação das terras já possuídas.

O Sargento Luiz de Albuquerque Maranhão, que comprara o “domínio útil” do Engenho Belém, pediu que lhe fosse concedida data sobre umas “sobras” que já possuía além das 200 braças concedidas primeiramente. A Câmara informou que as terras ocupadas eram: “[...] indispensáveis ao engenho de fazer açúcar, de que resulta aumento dos dízimos em utilidade da Real Fazenda”. E o Diretor dos Índios, João Lins da Silva, informou que as leis não impediam que se desse mais terras aos colonos “[...] antes lhe é favorável porque determinara que os Diretores confirmem aos agregados as terras que lhe forem precisas para as suas plantações do que serão os dízimos reais uma vantajosa conveniência”⁶¹.

O possuidor do Sítio Pituba, o Alferes Manoel de Bastos Silva, que tinha 300 X 300 braças, pediu a confirmação da sua carta de data do “domínio útil” do sítio vizinho, o Dois Rios, com 400 X 300 braças, que foi concedida em 20 de agosto de 1818⁶². No Engenho Boa Vista, as terras para qual solicitavam carta de data eram as que tinham anexado às que lhes foram concedidas anteriormente, uma: “[...] diminuta nesga de terra de campina e capoeira inútil aos índios e útil ao suplicante querendo acrescentar o seu cercado de bois”⁶³.

Enfatiza-se que os pleiteantes a novas terras deveriam construir uma casa na Vila dentro do prazo de um ano, caso não o fizessem, poderiam ter as terras pleiteadas por outros, como ocorreu com Águeda Maria de Jesus, que era solteira mas alegava ter dois escravos seus e podia contar também com a ajuda do irmão e seus escravos, que pedira e recebera a concessão do Sítio Capió⁶⁴. Contudo, ao fim de três anos, por não construir a casa na Vila, nem produzir nada na terra, perdeu-a para outro pleiteante que alegava já produzir no sítio abandonado por ela⁶⁵.

Assim, percebe-se que não era qualquer colono que poderia solicitar terras, pois deveria pôr a terra para produzir e construir a casa da Vila, e as pessoas dos estratos econômicos mais inferiores da colônia poderiam não conseguir cumpri-lo. É o que se depreende no pedido de Manoel de Olanda Cavalcanti, que informou que no terreno que solicitava, o Sítio Bica, já viviam algumas pessoas: “[...] três meretrizes que nada pagam e um pobre que vive de fazer esteiras”. Os Camaristas informaram que, de fato, havia pessoas que pagavam foro à Câmara pela referida terra, como o próprio Manoel Olanda, que pagava 1\$000 réis de foro pelo uso da terra; Antônio José, que tinha uma casa de telha e “um cercado de plantas laranjeiras”, pagava \$640 réis; José Joaquim, que também tinha uma casa de telha e “um cercado de roças”, pagava 1\$000 de foro; Salvador dos Santos que pagava \$360 réis (possivelmente o cesteiro citado pelo solicitante); Joana “de tal”, que também tinha uma casinha de telha e pagava 160 réis; e as tais três prostitutas que pagavam, cada uma, \$80 réis de foro. O Diretor da Vila, Gabriel Arcanjo de Lira, informou que exceto o suplicante Manuel de Olanda e outros dois foreiros, Antônio José e José Joaquim, todos os demais moravam efetivamente no terreno. O Governador concedeu o sítio pedido a Manuel Olanda, “[...] excluindo o terreno que ocupam os moradores mencionados [...]”⁶⁶.

Percebe-se que essas várias pessoas utilizavam-se do terreno, vivendo e/ou produzindo nele sem que tivessem solicitado concessão do “domínio útil”, donde se compreende que não era todo mundo que poderia arcar com o cumprimento das exigências já citadas e do próprio processo de legalização da posse, pelo qual era necessário pagar 4\$000 réis à Câmara. Além disso, se pode inferir também que foi dessa forma

que muitos colonos e índios passaram a “moradores”, isto é, aqueles trabalhadores livres que viviam dentro das terras dos que receberam concessões e para quem trabalhavam, que até hoje em dia é comum se encontrar nas áreas rurais do Brasil.

Por outro lado, também durante o início do século XIX, os lotes distribuídos aos índios na criação das Vilas, começaram a ser arrendados pelas Câmaras, conforme a Provisão Régia passada aos índios de Vila Flor em 1815:

[...] com data de 1º de abril do ano passado mandei expedir ordem aos Oficiais da Câmara de Vila Flor, para arrendar em hasta pública as porções de terras dos índios que eles não podem cultivar, e aplicar o produto dos arrendamentos [...] com audiência e intervenção do Diretor dos mesmos índios. O que mando participar-vos para fazerdes observar o bem deles, evitando todo o abuso que desta ordem se possa fazer⁶⁷.

Todas as formas de apropriação das terras dos índios, inclusive esses arrendamentos de terras, podem ter sido tantos que, em 1826, a Câmara de Goiana, convocada para dar seu parecer sobre a situação dos índios na Província de Pernambuco, informou ao Vice-Presidente da Província que muitas das Vilas de Índios, entre elas Portalegre no Rio Grande do Norte, estavam “despovoadas” e seus índios “[...] fugindo para os centros da gentildade bravia [...] andam como sem destino [pois] os próprios terrenos que nas Vilas dos seus aldeamentos se destinaram para eles (aliás muito limitados) ocupados são por outros asilados não índios em diversos sítios ou partes”⁶⁸.

Era essa a situação que fez que, em 1825, os índios do Rio Grande do Norte, quese achavam “[...] sem nenhuma[s] [terras] para as suas culturas [...]”, se queixassem da “[...] usurpação das suas terras [...]” ao Presidente da Província Manoel do Nascimento Castro e Silva que encaminhou a representação ao Imperador D. Pedro I⁶⁹. O Presidente da Província pedia que se mandasse “[...] em benefício dos ditos índios proibir de todo a concessão de terras a agregados, na forma do §80 do diretório, por já se acharem preenchidos os fins dele, consistindo na civilização daqueles índios”⁷⁰.

Muitos dos moradores das terras das Vilas, no entanto, fizeram também suas representações contra o referido Presidente da Província que se antecipara à decisão final do Império e mandara fazer nova demarcação das terras em favor dos índios. Os moradores alegavam que tinham herdado ou comprado terras “[...] aos herdeiros dos primeiros possuidores delas [...]”, isto é, os índios, e que “[...] haviam cooperado, com serviços não pequenos, para a civilização dos mesmos índios [...]”, tendo despesas com o arroteamento das terras. Lembraram ainda que “[...] as possuíam em boa fé, em virtude das datas concedidas pelos capitães-mores governadores”⁷¹.

Frente a essas informações e às “providências” precipitadas tomadas pelo Presidente Castro e Silva em favor dos índios, o Imperador D. Pedro I julgou que havia nelas “[...] imperícia e excesso de jurisdição [...] prescindindo absolutamente das formas legais, que são os fiadores sagrados da propriedade e a posse; chegando até o extremo de estabelecer definitivamente o dolo dos possuidores”⁷². E resolveu que o Presidente da Província do Rio Grande:

[...] reformasse e se abstinésse de procedimentos tão inconstitucionais, porquanto nem ainda em força nova poderia arrogar-se o ofício de juiz, para restituir a posse os índios, e nem haviam de faltar terras lavradas e incultas em lugar conveniente da província, para se concederem a esses índios agricultores já civilizados, pois que essa vida das aldeias em comunhão, na forma do diretório, só é de utilidade e uso enquanto não se acham civilizados⁷³ (grifo nosso).

Isto é, para o Imperador, alegando o benefício do seu Império e de seus súditos luso-brasileiros, os índios passaram rapidamente a serem considerados “civilizados” e, portanto, não precisavam mais viver nas Vilas controladas e efetivadas para “civilizá-los”. Com essa determinação foi deflagrada a dispersão dos índios de suas terras como forma de resolver a “questão indígena” que, no século XIX, como Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 4) bem definiu, “[...] deixou de ser uma questão de mão de obra, para se converter essencialmente numa questão de terras”.

Provavelmente por isso mesmo, a Comissão da Assembleia Provincial do Rio Grande do Norte encarregada de redigir uma proposta sobre a “[...] entrada dos índios na massa geral da nação [...]”, em 1833, tenha decidido em seu artigo primeiro e único: “Que os índios gozem de livre arbítrio de escolher domicílio onde quiserem, sendo, com isso considerados iguais aos demais povos da nação brasileira conforme sua conduta e merecimento pessoal”⁷⁴.

O que a Assembleia Provincial do Rio Grande do Norte não definiu, no entanto, foi em quais terras os índios poderiam escolher o seu domicílio, já que, como se constatou durante todo o período de vigência do Diretório, as suas terras, até mesmo aquelas que tinham matas onde podiam cultivar com a sua tecnologia, foram sendo tomadas pouco a pouco para a colonização. Fato que só pioraria depois da extinção final do Diretório, mas isso é objeto para nova pesquisa.

O que se quer enfatizar aqui, no entanto, é que pelas mais diversas formas as terras indígenas vinculadas às antigas Missões e depois aos Termos das Vilas de Índios foram sendo tomadas e seus antigos habitantes, mesmo protagonizando ações contestatórias, foram sendo empurrados para fora delas. Essa transferência de posse das terras acabou por auxiliar no processo de invisibilidade a que foram impostos, pois, perdendo a terra como referência étnica e cultural, os índios foram dissipando-se entre a população e ocupando outras terras que não ficaram registradas. Dessa forma, a busca das atuais populações indígenas por trajetórias de famílias indígenas na transição do século XVIII para o XIX deve considerar essa dissipação que houve, mas que, infelizmente, não deixou registro de para onde. As experiências atuais de busca dessas trajetórias familiares através da história oral é uma possibilidade viável.

Referências

ALMEIDA, M. Regina C. de. *Metamorfoses indígenas. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.*

CONSTÂNCIO, Francisco S. *Novo dictionário critico e etymologico da língua portugueza. Paris: Oficina Typographica de Casimir, 1836.*

CUNHA, Manuela C. da (Org.). *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: EDUSP/Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

Diretório que se deve observar nas Povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário [1757]. *Boletim de Pesquisa da CEDEAM, Manaus*, v. 3, n. 4, jan./dez. 1984.

DOMINGUES, Ângela. Mulheres e história da colonização luso-brasileira na Amazônia: um ensaio. In: *Anais da XVIII Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, Rio de Janeiro*, 1998, p. 63-71.

MEGGERS, Betty. *Amazônia, a ilusão de um paraíso*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

MENDONÇA, Marcos C. de. *A Amazônia na Era Pombalina*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, v. 2, 1963.

NAUD, Leda M. C. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª Parte, *Revista de Informação Legislativa, Brasília*, v. 8, n. 29, 1971. (Seção Arquivo Histórico).

RIBEIRO, Berta. *O índio na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Revan, 1987.

SILVA, Isabelle B. P. da. *Vilas de Índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia) – UNICAMP, Campinas.

SILVA, Lúcia O. *Terras devolutas e latifúndio*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

SILVA, M. Beatriz N. da. *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994.

VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

Ante a “invisibilidade” à afirmação étnica: as vilas de índios no crepúsculo setecentista na capitania do Ceará

Lígio de Oliveira Maia

O fatídico “decreto da extinção”, como ficou conhecido o Relatório do presidente da província do Ceará, José Bento da Cunha Figueiredo Júnior (1833-1885), apresentado à Assembleia Legislativa em 9 de outubro de 1863 é um marco na historiografia cearense. Com ele era oficializada a extinção dos índios no Ceará:

Já não existem aqui índios aldeados ou bravios. Das antigas tribos de Tabajaras, Cariris e Pitaguaris, que habitavam a Província, uma parte foi destruída, outra emigrou e o resto constituiu os aldeamentos da Ibiapaba, que os jesuítas no princípio do século passado formaram em Vila Viçosa, S. Pedro de Ibiapina e S. Benedito com os índios chamados Camussis, Anacaz, Ararius e Acaracú, todos da grande família Tabajara. [...]. É neles que ainda hoje se encontra maior número de descendentes das antigas raças; mas acham-se hoje misturados na massa geral da população (grifos meus)¹.

Ora, nenhuma identidade étnica pode ser extinta por decreto! No bojo dessa construção discursiva, que recalcava a mistura étnico-racial com a construção da “invisibilidade” indígena, estava o interesse das autoridades locais pela expropriação de suas terras a partir da Lei de Terras de 1850. Entretanto, o que se viu nesse período no plano jurídico foi a forte presença indígena que se manifestava quando agiam no sentido não apenas de preservar suas terras, antes obtidas com demarcações de sesmarias, mas também quando buscavam a regularização de suas posses².

Contrastando com o discurso oficial da inexistência de índios no Ceará, é possível perceber de forma bastante clara um *continuum* de reafirmação identitária desses povos ao longo do período colonial e no império. Para os objetivos deste texto, contudo, se fará uma análise histórica da experiência indígena no final do século XVIII e início da centúria seguinte no âmago da política pombalina apontando, apesar de lacunas documentais, a agência indígena na capitania do Ceará; como se

verá, os índios mantiveram em vários momentos sua distinção social com os não índios comprovando a falácia do desaparecimento e da mistura, enfim, de sua “invisibilidade”, processo este perpetrado pelas autoridades do império de maneira mais sistematizada a partir de meados do século XIX.

Os índios vilados no crepúsculo setecentista

A documentação referente ao último quartel do século XVIII sobre as vilas pombalinas na capitania do Ceará é bastante reduzida, particularmente, acerca da experiência histórica dos índios no cotidiano de sua vivência comunitária.

Esse é também um período econômico distinto, pois a capitania cearense estava iniciando sua integração ao mercado algodoeiro internacional. Além das demandas externas, o início da revolução industrial inglesa, é necessário levar em conta que essa cultura era mais propícia ao semiárido nordestino pela sua resistência às estiagens e pouca exigência de manutenção. Não menos importantes foram as sucessivas dificuldades climáticas, no final no século, iniciada na conhecida seca dos “três setes” (1777-1779) e as seguintes (1790-1793), que reduziram em um oitavo o gado das capitanias do Ceará e suas vizinhas; com isso, houve uma mudança estratégica da economia da salga da carne para as oficinas de charques no sul da América portuguesa. Como salienta Girão: “A partir daí foi incrementada a cultura do algodão; herança indígena, jamais desaparecida do cenário colonial, porém relegado a um plano secundário, simples matéria-prima de rudimentar indústria caseira; atingindo agora a categoria de utilidade negociável” (GIRÃO, 1994, p. 75-76).

Como se verá, o abandono do comércio das oficinas de charques – salga da carne e do couro que caracterizara as demandas econômicas por quase todo século XVIII – para a retomada da agricultura em larga escala a partir então do algodão, forjara um controle sobre a população indígena vilada e outros estratos sociais nunca vistos anteriormente. Mais do que em qualquer outro momento, as últimas décadas setecentistas foram marcadas pelo controle dos índios nas suas

respectivas vilas, endossando mais ainda o que já prescrevia o diretório ao querer transformá-los em agricultores cristãos e pagadores de dízimos³.

Na capitania do Ceará também foram colocadas em prática estratégias de governo embasadas em princípios ilustrados, em boa medida aplicados no governo de D. Maria I, que substituíra D. José, falecido em 1777. A essência de sua regência era a racionalização do controle de Portugal sobre a sua mais almejada colônia, cuja dependência era conhecida. Por isso, a produção de mapas e estatísticas acerca da capitania, além de relatórios dos governadores sobre a maneira como devia ser desenvolvida a agricultura, a forma de controle sobre a mão de obra indígena e a segurança geral dos vassallos⁴.

Ao analisar esses documentos e outros, como as correições de ouvidores e requerimentos de oficiais índios vilados, será possível demonstrar a continuidade do rigor no controle sobre a forma de vivência desses índios que, por sua vez, chocava-se com os descontínuos significados de suas próprias experiências históricas.

O “infeliz estado dos índios nesta capitania”

Em 1765, tomara posse no governo interino da capitania do Ceará o tenente-coronel Antônio José Vitoriano Borges da Fonseca (1718-1786), substituindo por ordem do capitão general de Pernambuco, Conde de Vila-Flor, o seu antecessor, falecido no início do mesmo ano. Entre as suas realizações, aponta o Barão de Studart, tanto a firmeza de suas ações contra os vadios e facinorosos nos sertões quanto o aumento populacional da capitania e a incorporação de mais de quatro mil índios das “brenhas” colocados nas vilas de índios (STUDART, 2004 [1892], p. 256-257). Além da longa experiência nas armas, Borges da Fonseca era também um escritor atento às nuances coloniais, resultando, entre outras, na sua mais conhecida obra intitulada *Nobiliarchia pernambucana* (1925 [1748]).

O controle sobre a população indígena e a ação de seus dirigentes era mesmo uma de suas principais preocupações, tendo ele mesmo

afirmado que de sua experiência nessa questão lhe havia valido a nomeação. Esse governo inaugurará de forma sistemática o levantamento demográfico e estatístico, que caracterizará o final do século, no bojo da crise do império português, impulsionado pelo recrudescimento da ação mercantilista metropolitana em direção ao liberalismo⁵. É dele também a primeira avaliação acerca do funcionamento das vilas de índios no Ceará, cuja correspondência remeteu ao secretário de Estado, Mendonça Furtado, em 1767.

Para ele, a falta de aumento das vilas era culpa de seus diretores que, com base no diretório, costumavam dizer que só deviam obediência ao governador geral de Pernambuco; assim, “puderam os ditos diretores, e alguns párocos movidos de interesse, continuar no mesmo Sistema dos Missionários”, isto é, controlando os índios vilados e tomando para si as rendas obtidas com o trabalho indígena recrutado aos moradores. Além disso, havia dúvidas de jurisdição que não eram sanadas pelo representante da Justiça, chegando mesmo a afirmar: “Não são os índios os que me dão trabalho, tratar com o ouvidor é o maior que pode haver”⁶. Borges da Fonseca referia-se à esdrúxula condição jurídica das vilas de índios encravadas no termo da vila de Fortaleza, próximas ao forte de Nossa Senhora da Assunção. Certamente havia homens brancos compondo as câmaras das vilas de índios, bem como juízes ordinários e oficiais militares índios nas ordenanças. O fato era que inexistia uma solução pacífica, a curto prazo, acerca do papel de cada um dos cargos e de cada uma das vilas, pois ao mesmo tempo em que os diretores pretendiam dirigir todos como índios, os juízes brancos não queriam a intromissão deles nem no governo das vilas, nem nas sessões das câmaras. Ainda em 1812, os camaristas da vila de Mecejana reclamavam que a légua em quadra de seu termo, passada na sua elevação em 1759, estava sendo esbulhada pelos edis da vila de Fortaleza, pretendendo para si o lugar de Monguba “e outros que lhe ficam entre o poente e sul destas terras dos ditos índios”⁷.

Sobre a condição fiscal das vilas, o capitão-mor teceu o seguinte comentário: “Todas as câmaras destas vilas tem rendas e algumas maiores que as antigas de brancos, como Arronches, Mecejana e Vila Viçosa que pelo seu terreno e situação, pelo seu comércio e número de

habitantes poderá vir a ser uma das mais populosas desta capitania”. Não lhe passou despercebido ainda os índios de Viçosa Real: “nada tem de rústicos, nem lhes noto mais do que os mais hábitos que também se encontram nos outros moradores que nestes sertões pouco se diferenciam”; por isso não há “índio que não fale bem Português, e nem um aparece em público senão vestido”. Para o capitão-mor interino, o desenvolvimento de Viçosa podia adiantar-se muito, “se houver quem seriamente cuide, em os civilizar”, desde que os diretores continuassem sob jurisdição do diretório, isto é, subalternos aos capitães-mores e ao governador-geral de Pernambuco⁸.

Não há dúvida de que as autoridades coloniais enxergavam nessa vila de índios um reduto civil potencialmente promissor, devido a sua localização privilegiada, próxima de portos marítimos para o escoamento da produção de todo vale do Acaraú e devido às culturas de plantio típicas de uma região de relevo elevado. Sem mencionar o avançado processo de assimilação, sugerido pelo administrador do Ceará, apontando ele que os índios já não se distinguiam nos costumes aos outros moradores, nem eram rústicos e falavam bem a língua portuguesa, isto é, elementos que garantiam visivelmente a evolução civil e religiosa atingida pelos índios vilados de Viçosa Real. Como se demonstrará em momento oportuno, essa pretensa assimilação estava muito mais próxima de uma resposta criativa dos índios vilados do que a “perda” de sua distinção étnica e social.

Pouco mais de um ano da sua primeira avaliação das vilas, em 1768, Borges da Fonseca novamente enviou uma carta ao secretário de Estado, Mendonça Furtado. Dessa vez, sua queixa recaía sobre o ouvidor-geral que estaria cobrando altos emolumentos, nas correições, apesar da pobreza das vilas: “Sendo o receio desta infalível despesa a causa de fugirem muitos Brancos não só de viver nas referidas vilas na forma do §80 do Diretório, o que muito conviria, como V. Excia. sabe, mas até da sua vizinhança”. Segundo ele, “não tendo os índios com que as paguem”, as alçadas do trabalho recaíam sobre os não índios, obrigados a servirem como juízes e vereadores. Contra a determinação do §36 do diretório, muitos moradores se recusavam até mesmo a comercializar em Viçosa Real – “a melhor de índios de toda esta capitania” devido à extração de

gêneros e saída da produção pelos portos de Camocim e Parnaíba – porque o ouvidor havia multado em mais de duzentos mil-réis, comerciantes acusados de venderem aguardente⁹.

Ao que parece não era apenas os índios que fugiam das vilas, mas também alguns brancos. Se o motivo era outro, isto é, esquivar-se da despesa nas correições, não deixa de ser relevante a pressão exercida pelo ouvidor aos moradores não índios, certamente pequenos agricultores com pouco cabedal. De qualquer forma, o discurso de Borges da Fonseca caminhava na mesma direção que iria tomar seus sucessores, apontando os responsáveis pela direção dos índios – em especial os diretores – pelo malogro na evolução da civilização dos índios.

Essa situação de pobreza levou um governador do Ceará, até mesmo contra as determinações do diretório, a solicitar para o bem dos índios vilados que fossem nomeados apenas juízes brancos: porque sendo, em geral, os “vereadores mui pobres” não se costumava fazer vereações e nem têm eles recursos para pagar as correições e mais oficiais da ouvidoria¹⁰.

Durante o longo governo de Borges da Fonseca (1765-1781), ainda foi baixado um bando no ano de 1773 com o fim de manter os índios dispersos nas suas respectivas vilas, relembrando os princípios do diretório que deviam ser observados pelo diretor e principais índios:

Faço saber a todos os índios, e moradores desta capitania que se faz preciso ao Real Serviço q’ se recolhão logo e sem a menor perda de tempo a todas as suas respectivas Vilas os Índios que andarem fora delas. Pelo q’ ordeno a todos os comandantes das freguesias q’ cuidadosamente o farão executar com a maior atividade sem admitirem licença alguma [...]. E aos Principais e Directores das Vilas e lugares q’ farão conservar a metade dos Índios q’ nas mesmas vilas e lugares determina o §63 do Directorio q’ estejam sempre prompts, e q’ de nenhua sorte dem da outra metade Índio algum para serviço dos moradores, q’ não sejam os indispensáveis como os dos barcos e jornada, e isso com puzitiva e expressa ordem minha q’ tenha a data pusterior a este Bando ¹¹.

Na ótica do capitão-mor, a observância do diretório devia ser seguida mais de perto pelos diretores e principais. E os índios disponibilizados como força de trabalho no desenvolvimento da agricultura, sendo distribuídos aos moradores apenas nos casos indispensáveis, ou seja, a maior parte devia permanecer contingenciada nas vilas para servirem no cultivo da economia do algodão e retirada dos dízimos reais. Mas essa situação ainda perduraria por muitos anos.

Em 1786, o secretário de Estado, Manoel de Mello e Castro, respondia a outro ouvidor do Ceará que lhe havia informado do “infeliz estado dos índios nesta capitania”: “Vá V. Mce procurando remediar por todos os modos possíveis as vexações, a que está sujeita esta miserável gente, sem se embargar das proteções que possam ter dos Diretores”; assim continua ele, “havendo aqui maior conhecimento do estado das coisas se possa dar sobre este importante objeto uma providência mais completa”¹².

Ao capitão-mor do Ceará, o secretário Mello e Castro informava também das “muitas e repetidas queixas, que tem chegado a esta Corte, das vexações, e maus tratamentos que se fazem aos índios na maior parte das capitanias do Brasil”. Logo, para sanar o abuso das maiores autoridades nas vilas de índios, mandava que o ouvidor nas correições, “examine o estado dos índios e comportamento dos Diretores, procurando remediar por todos os modos possíveis as vexações, que contra os mesmos índios se praticarem”¹³.

O capitão-mor da capitania do Ceará, João Batista de Azeredo Coutinho de Montauray (1782-1789), já havia avisado alguns anos antes sobre o estado das vilas de índios. À rainha enviou não apenas um relato, mas as providências que estavam em curso. A primeira delas dizia respeito ao estipêndio que se devia dar aos mestres nas escolas, com um valor de cinquenta mil-réis anuais, retirados do subsídio literário que estava sendo cobrado na capitania. O mesmo valor recomendava que se desse aos diretores, “pois de outra forma nunca poderão ser mais do que são como mostra a experiência de tantos anos”. Dessa propositura, conclui-se que as formas de manutenção das escolas e dos diretores,

devidamente estipuladas nos textos do diretório e da direção, simplesmente não estavam sendo cumpridas devido à pobreza das vilas.

A causa dessa pobreza é o próprio Montaury que indicará a partir de um novo bando, baixado por ele no início de 1782: “um dos motivos mais fortes da decadência das Vilas e das Povoações dos Índios é proveniente da ambição de alguns indivíduos desta mesma capitania, e de outras” que, esquecendo-se do temor da religião e das leis do soberano,

se valem da inocência, e rusticidade dos mesmos Índios indo as suas Roças às serras, e montes fora das povoações a comprar-lhes algodões, e outros gêneros que eles agricultuam a troco de aguardentes, cachaças e vinho, introduzindo neles por certa forma o detestável vício da ebriedade; atraindo-lhes, além destas bebidas, outros efeitos insignificantes, e alguns perniciosos, como sejam facas, e outras armas proibidas pelas leis, afim de poderem lucrar em usura nos gêneros que recebem arruinando deste modo o comércio, e população desta capitania¹⁴.

A ruína do comércio e da população gravitava em torno da rusticidade dos índios e da corrupção de outros moradores que incentivam uma permuta de gêneros produzidos nas vilas, inclusive algodão por bebidas alcoólicas e armas. Longe do aspecto moralista, acredito que esse tipo de comércio tinha alcançado tal proporção que estava atrapalhando o uso exclusivista da mão de obra dos índios vilados na empresa algodoal; esse tipo de atividade não passava pelo crivo da fiscalização da Fazenda Real, trazendo prejuízo aos interesses da Coroa. Assim, Montaury manda regulamentar as trocas comerciais entre as vilas de índios e o resto da população:

Mando que os mesmos Índios cultivando as suas lavouras, tragam as Vilas, e Povoações fora as produções especialmente os Algodões, e que em fé pública de auto em rito, ou de quinze em quinze dias nos Sábados, às vendam na presença do seu Diretor, juiz ordinário, e Comandantes, e que todas as pessoas que quiserem comprar, concorram às mesmas Vilas nos dias determinados, para fazerem a dinheiro corrente, ou a troco dos gêneros necessários, e ainda mesmo para a Agricultura, e nunca por princípio algum, a troco de bebidas espirituosas¹⁵.

Ao impedir o comércio livre usando da vigilância do diretor e da repressão do juiz ordinário e das ordenanças militares, se pode depreender o significado do controle sobre os índios e da violência a que estavam submetidos. No bojo dessas determinações, estava à dependência dos moradores a produção dos índios, uma vez que essas vilas – com suas respectivas uma légua em quadra, no termo de Fortaleza – eram responsáveis diretamente pelo abastecimento de víveres, frutas e verduras no mercado público, além do “grande número de braços que fornecem a agricultura de todo o termo”¹⁶.

Esse controle sobre os índios, recrudescido nas últimas décadas do século XVIII, todavia, fazia parte de uma política mais ampla e anterior, mas ainda vigente que mandava prender qualquer um que fosse considerado “facinoroso” e “vadio” nos sertões, com exceção dos roceiros, rancheiros, bandeiras e oficiais da Justiça¹⁷. No mesmo ano em que foi baixado aquele bando, pelo capitão-mor Montaury, ele também fez uso desse dispositivo contra os vadios na fronteira com a capitania do Piauí¹⁸; revelando que essas determinações eram complementares, isto é, ao mesmo tempo em que se procurava controlar a saída dos índios de suas vilas, era preciso também obrigar os pobres livres a também se ocuparem na lida da agricultura.

O conceito colonial de *vadio*, lembra-nos Mello e Souza, esteve atrelado às designações de transgressão, infração e desclassificação. Os pobres de Cristo que imploravam e recebiam ajuda da Igreja e daqueles que almejavam a Salvação, tacitamente, foram transformados num grupo heterogêneo de pobres laboriosos, isto é, eram pobres miseráveis porque não possuíam ocupação ou porque o que ganhavam não era suficiente para si e manter a família. Nessa contradição, entre a queda das amarras servis e o aumento de pessoas que não podiam ser absorvidas pelo novo sistema mercantil, a fronteira entre o mundo do trabalho e o mundo do crime tornara-se fluida, originando o embrião das então chamadas “classes perigosas”. Essa situação – bem como a leitura de juristas sobre ela – não era peculiar ao império português, mas em toda Europa. No século XVIII, a transformação é ainda mais drástica e violenta:

Elemento vomitado por um sistema que simultaneamente o criava e o deixava sem razão de ser, vadio poderia se tornar o pequeno proprietário que não conseguia se manter à sombra do senhor de engenho; o artesão que não encontrava meio propício para o exercício de sua profissão; o mulato que não desejava mourejar ao lado do negro – pois não queria ser confundido com ele – e que não tinha condições de ingressar no mundo dos brancos; vadio continuava muitas vezes a ser o que viera de além-mar com esta pecha: o criminoso, o ladrão, o degredado em geral (MELLO E SOUZA, 2004, p. 95).

Já havia desde o estabelecimento do diretório na capitania de Pernambuco e suas anexas uma vigilância sobre a população indígena vilada. O próprio governador havia decretado um bando ao som de caixas, em 1761, mandando recolher nas vilas os índios dispersos nas casas de moradores¹⁹. A partir de então, era necessária uma autorização do diretor da vila, do capitão-mor ou governador para a saída dos índios, especialmente, para outras capitanias.

Na capitania do Ceará, a conhecida “polícia do passaporte” como uma determinação específica e concreta vai ganhar consistência mesmo a partir do governo de Manuel Inácio de Sampaio e Pina Freire (1812-1820)²⁰. Vale relembrar que o termo “polícia” não possui – pelo menos na concepção da época – uma relação direta e exclusiva com a simples repressão das armas. No caso da região amazônica, por exemplo, esse termo era empregado com certa frequência para designar todo um “conjunto de saberes que permitiam viver numa sociedade política e socialmente ordenada” (DOMINGUES, 2000, p. 308). Em outras palavras, era “a boa ordem que se observa, e as leis que a prudência estabeleceu para a sociedade humana nas cidades e Repúblicas”. Entretanto, continua um gramático setecentista, “Nem uma, nem outra polícia [a polícia civil que governa os cidadãos e a polícia militar que governa os soldados] se acha nos povos, a que chamamos Bárbaros, como v.g. o Gentio do Brasil”²¹. No plano jurídico e na ótica colonialista, a polícia do passaporte em relação aos índios vilados era mais um dispositivo que se juntava ao diretório com o fim de civilizá-los.

Para as vilas de índios no Rio Grande do Norte, o termo “passaporte” é encontrado na documentação desde o início de seus

estabelecimentos (LOPES, 2005, p. 297e ss); no caso do Ceará, encontrei apenas termos correlatos como, por exemplo, “licença” ou “autorização”, mas em número muito reduzido e esporádico, apenas citados ou referidos nas fontes. Essa diferença, todavia, não estava relacionada a um menor controle sobre os índios vilados no Ceará, mas a uma necessidade da Coroa enquanto um dispositivo legal que agudizava os princípios controladores no texto do diretório. Em outras palavras, na capitania do Ceará a polícia do passaporte passou ao plano da lei pela necessidade de recrudescer a exploração de todo sistema de produção do algodão que envolvia também outros estratos sociais marginalizados.

No âmago desse novo contexto econômico, qual era a situação material das vilas de índios na capitania do Ceará ao final do século XVIII? Ora, todas as tentativas de controle da vivência social dos índios vilados não foram suficientes para a evolução econômica desses estabelecimentos, uma das principais razões reverberadas na aplicação da política pombalina.

Por exemplo, vila Viçosa Real que, em 1767, era a mais promissora das vilas de índios, requerendo apenas alguém que a dirigisse com competência, nas palavras do capitão-mor Borges da Fonseca²², teria em 1814 outra avaliação: “Vila Viçosa Real é uma das mais antigas e mais populosas vilas de índios destes sertões e em outro tempo foi muito florescente, tendo deixado de ser depois de certa época”²³. Seu patrimônio e renda – como das outras vilas de índios, mas também nas vilas de não índios fora das áreas dos centros produtores ao mercado externo – resumia-se ao contrato das carnes e ao aforamento das terras controlados pelas câmaras. Naquele ano, sua renda média a partir dos dízimos reais equivalia a 79 mil e novecentos réis; bem menos, por exemplo, que a vila de Arronches que atingiu, no ano de 1811, a cifra de quase 193 mil-réis; outra vila de índios, a de Soure, contava com a mais baixa renda entre 10 e 12 mil-réis; em 1812, a vila de Mecejana possuía de renda 41 mil e quinhentos réis. Apenas para efeito comparativo entre as vilas de índios e as vilas de brancos, na mesma região do porto de Camocim, as vilas de Sobral e Granja acumularam uma renda de pouco menos de 566 mil-réis e 110 mil-réis, respectivamente²⁴.

O viajante Henry Koster, filho de inglês e nascido em Portugal, estivera no Ceará entre 1810-1811 e deixara registrada sua impressão acerca das vilas de índios de Mecejana, Arronches e Soure. Sobre a presença dos padres e a ação dos diretores, disse ele:

Cada aldeia tem seus padres, às vezes vigário, residindo vitaliciamente no local. O diretor é, igualmente, ligado às aldeias, sendo conveniente um branco, e com grande poder sobre as pessoas que vivem sob sua jurisdição. Quando um proprietário tem falta de homens para o trabalho, apela para o diretor e se discute o preço pelo qual o serviço deverá ser realizado, e manda um dos chefes indígenas ir com seus companheiros até a fazenda para onde foram alugados. Os trabalhadores recebem o salário eles mesmos e o podem gastar livremente, mas o contrato é feito usualmente com preços abaixo do comum nesse gênero de tarefa (KOSTER, 1942 [1816], p. 168- 169).

Como se pode notar, as lideranças indígenas continuaram com a responsabilidade do recrutamento dos trabalhadores indígenas, uma das funções da chefia nativa recorrente também ao tempo dos jesuítas.

Lembra ainda Koster que a principal atividade econômica era o plantio de algodão, mas que devido à estiagem do ano anterior a produção estava bastante reduzida: “A seca fora tamanha que a fome já ameaçava, e a miséria seria excessiva se não houvesse chegado um navio do sul carregado com farinha de mandioca”. Essa difícil condição climática – muito comum no semiárido cearense – exigia por outro lado a superexploração da mão de obra indígena que trazia para eles consequências devastadoras: o “indígena raramente planta para si, e quando o faz, dificilmente espera a colheita, vendendo o milho ou a mandioca pela metade do preço quando é a safra, e indo para outro distrito”, para se valer das ocupações da caça e da pesca; o pai, “algumas vezes entrega o seu filho, mesmo muito jovem, a uma pessoa para que o eduque, ensinando-lhe um ofício ou servindo de criado na casa” (KOSTER, 1942 [1816], p. 174-175). Por essas condições, conclui o viajante:

A vida não se passa certamente de maneira agradável sob o olhar de um diretor e tratado imperiosamente. Não é surpresa, logicamente, que esteja em sua vontade

abandonar as aldeias, tornar-se livre, mas, mesmo assim, tendo fugido do férreo domínio do diretor, jamais se fixam num lugar (KOSTER, 1942 [1816], p. 169-170).

Não bastasse a exploração da mão de obra com consequências que desestruturavam suas famílias, a coerção atingia o mais baixo nível na socialização nas vilas, pois “está sob o jugo daqueles que se olham como entes superiores e essa ânsia de governar leva-os a interferir nos próprios negócios íntimos e domésticos do pobre indígena” (KOSTER, 1942 [1816], p. 172-173).

A integração dos índios vilados na economia colonial ou em termos mais restritos, a economia na capitania do Ceará, ocorreu apenas de forma subsidiária e em nada lembravam “as conveniências temporais, que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da Cultura, e do Comércio”²⁵. Por conseguinte, acredito junto com Pinheiro que os índios vilados na capitania do Ceará – que contava com um reduzido plantel de escravos negros – constituíam parte imprescindível da força de trabalho no contexto da economia do algodão ao final do século XVIII, sendo as rigorosas tentativas de controle sobre eles uma marca característica da dominação também sobre a população pobre livre (PINHEIRO, 2006, p. 141)²⁶.

Entretanto, o índio vilado era um tipo especial de pobre livre porque para eles havia toda uma legislação que não se resumia ao diretório – mesmo que tenha sido a mais importante –, com outras inúmeras determinações legais (bandos, cartas régias, provisões etc.) direcionadas especificamente à sua direção e àqueles responsáveis por ela. É precisamente nesse ponto que considero apressada a conclusão do autor acerca da política pombalina na capitania do Ceará: “As vilas de índios foram transformadas em senzalas sob domínio e a serviço dos diretores e à disposição dos proprietários” (PINHEIRO, 2006, p. 148). Como se demonstrou em outra ocasião, os índios estavam participando desse processo, compondo o poder da câmara local, mantendo correspondência com o governador de Pernambuco e exigindo alguns direitos que consideravam seus; no caso de Viçosa Real, não apenas por serem índios vilados, mas por se considerarem importantes vassallos da

Coroa portuguesa com serviços comprovados desde o período de funcionamento da aldeia de Ibiapaba²⁷.

Para além das misérias: os limites do diretório

Muitas poderiam ser as causas apontadas para a miséria encontrada nas vilas de índios na capitania do Ceará ao final do século XVII: as prolongadas e devastadoras secas entre 1777 e 1793; o empobrecimento do solo das terras distribuídas aos índios em lotes individuais no período de criação das vilas, a partir de 1759; a adequação da mão de obra dos índios com uma superexploração gradual para a lavoura na economia algodoal, impelida pela cobiça dos produtores e pelas dificuldades na produção; a corrupção dos gestores (vigários, diretores, camaristas) responsáveis pelo governo das mesmas vilas de índios etc. Tudo isso parece ter seu sentido histórico, no contexto apresentado, mas havia também outra forma de resistência mais sutil à completa assimilação ao ideário do diretório: a simples recusa dos índios em participarem das reformas ilustradas do império português.

Antes, porém, de discutir esse tema é necessário ter uma compreensão mais ampla da realidade das vilas indígenas no início do século XIX. Para tanto, se fará logo a seguir uso do levantamento demográfico da capitania do Ceará, elaborado pelo governador Luiz Barba Alardo de Meneses (1808-1812).

Tabela 1 – Mapa das vilas e povoações de índios na capitania do Ceará Grande – 1808

	Índios		Branços		Pretos		Mulatos		
Vilas de Índios	H	M	H	M	H	M	H	M	Total
Viçosa Real	2.442	2.224	684	753	139	109	821	762	7.934
Mecejana	607	578	23	28	38	46	96	154	1.570
Arronches	437	430	33	42	60	63	134	216	1.415
Soure	260	286	14	19	25	30	54	79	767
Monte-mor o Novo	56	70	437	368	81	74	876	783	2.745
Povoação de Índios	H	M	H	M	H	M	H	M	
São Pedro de Ibiapina	1.059	1.140	498	425	85	64	476	423	4.170
Monte-mor o Velho	132	134	-	-	12	17	8	8	321
Almofala	100	102	164	149	92	56	198	150	1.011
Total	5.093	4.964	1.853	1.784	532	455	2.663	2.575	

Fonte: Quadro elaborado a partir de Memória sobre a capitania do Ceará, por Luiz Barba Alardo de Meneses, 18/04/1814. ANRJ, Códice 807, v. 7, fls. 76-92, anexo n. 3

A partir de uma comparação entre os dados anteriores e o quadro geral dos habitantes da capitania do Ceará é possível elaborar algumas conclusões. A presença demográfica de pretos, nas vilas e povoações de índios era diminuta (apenas 987 almas de ambos os sexos), embora eles representassem quase o dobro do número de índios em toda capitania (23.444 pretos e 12.309 índios)²⁸. A classificação de “brancos” não constituía a maioria, porém, é necessário levar em conta que, talvez, essa designação fosse dada apenas aos europeus e a seus descendentes. De outra parte, o número de mulatos era maior que as outras classificações, inclusive, no cômputo geral de toda capitania (46.594 mulatos e 43.457 brancos)²⁹. De qualquer forma, as vilas e povoações de índios comportavam outros elementos sociais, como brancos, mulatos e pretos. Mas é possível ainda aprofundar esses dados, especialmente quanto à relação entre os *naturaes* e os *extranaturaes*, isto é, entre índios e não índios no interior das vilas e povoações de índios.

Tabela 2 – Total de índios e não índios por cada uma das vilas e povoações do Ceará Grande – 1808

Vila de Índios	Viçosa Real	%	Mecejana	%	Arronches	%	Soure	%	Monte-mor o Novo	%
Total geral	7.934	100	1.570	100	1.415	100	767	100	2.745	100
Total de <i>naturaes</i>	4.666	58,8	1.185	75,5	867	61,2	546	71,2	126	4,6
Total de <i>extranaturaes</i>	3.268	41,2	385	24,5	548	38,8	221	28,8	2.619	95,4
Povoação de Índios	São Pedro de Ibiapina		Monte-mor o Velho		Almofala					
Total geral	4.170	100	321	100	1.011	100				
Total de <i>naturaes</i>	2.199	52,7	266	82,8	202	19,9				
Total de <i>extranaturaes</i>	1.971	47,3	55	17,2	809	80,1				

Fonte: Quadro elaborado a partir de Memória sobre a capitania do Ceará, por Luiz Barba Alardo de Meneses, 18/4/1814. ANRJ, Códice 807, v. 7, fls. 76-92, anexo n. 3

Pouco mais de cinquenta anos depois, nas vilas de índios, o número de índios é um pouco maior que o número de não índios, sendo a vila de Monte-mor, o Novo da América, a mais povoada de *extranaturaes*. Essa vila estava dividida em duas freguesias, a dos brancos de Aquiraz e a do termo da vila de índios, com duas léguas, com “oitenta e quatro casas, muito arruinadas, muitas cobertas de palha, e todas insignificantes”. O número maior de não índios se daria pela produção agrícola na serra de Baturité, cuja terra era a “melhor da capitania”³⁰. As outras vilas mantiveram até esse período o número maior de índios em relação aos não índios (Viçosa Real com quase 59%; Mecejana com 75%; Arronches com mais de 61% e Soure com mais de 71%). Nas povoações de índios, havia uma equivalência entre o número de índios e não índios em São Pedro de Ibiapina; com poucos não índios em Monte-mor o Velho, mas Almofala apresentando uma invasão bastante larga de 80% de *extranaturaes*. De qualquer forma, esses dados comprovam a sistemática entrada de não índios nos espaços reservados às vilas e povoações, um dos principais objetivos do diretório.

Vale destacar que a povoação de São Pedro de Ibiapina ficava a duas léguas de Viçosa Real e por muito tempo constituía com ela o mesmo conglomerado de índios, tanto ao tempo dos jesuítas (1700-1759) quanto depois, com a política pombalina. Sobre a situação da antiga aldeia dos missionários, disse o governador Barba Alardo de Meneses:

Não tem casa de câmara, nem cadeia, nem patrimônio o Conselho, e nem se pode imaginar princípio, de que provenha; porque não tem comércio algum. Os homens plantam mandioca, e legumes para se manterem e nunca passarão avante, porque não há pontos de comércio [...]. O terreno da vila é muito produtivo, ameno, e temperado, goza de excelente água, e ainda que não tenham riachos. A vila tem cento e quarenta e oito casas, das quais cento e vinte e três são cobertas de palha, a maior parte estão arruinadas³¹.

Embora a terra da serra de Ibiapaba fosse propícia à agricultura e a temperatura amena fosse benéfica para cultura de frutas e verduras, o fato concreto é que Viçosa Real não se integrou à economia cearense colonial, mesmo estando próxima do porto de embarque de Camocim, como ocorrera com as vilas de brancos de Granja e Sobral, como se viu na análise dos dízimos recolhidos.

Por último, outro dado importante, geralmente esquecido pelos estudiosos, diz respeito ao número de índios fora das vilas e povoações. Analisemos a Tabela 3:

Tabela 3 – Total de índios dentro e fora das vilas e povoações no Ceará Grande – 1808

Observação	Índios	%
Total geral na Capitania do Ceará	12.309	100
Nas Vilas de Índios	7.390	60
Nas Povoações de Índios	2.667	21,7
Fora das Vilas e Povoações de Índios	2252	18,3

Fonte: Tabela elaborada a partir de Memória sobre a capitania do Ceará, por Luiz Barba Alardo de Meneses, 18/04/1814. ANRJ, Códice 807, v. 7, fls. 76-92, anexo n. 3

No caso da capitania do Ceará, 60% do total dos índios estavam nas vilas, ao passo que nas povoações essa contagem chegava a pouco mais de 21%, e, pouco mais de 18% deles estava fora, isto é, nas vilas e povoações de brancos. É possível acreditar, porém, que o número de índios dispersos era ainda maior devido à impossibilidade de uma contagem mais precisa. Portanto, havia sim um controle muito forte na manutenção do contingente dos índios vilados.

A agência indígena sob o domínio do diretório

A fuga dos índios de suas respectivas vilas e povoações é assunto que esteve quase sempre presente na correspondência das autoridades coloniais nas últimas décadas do século XVIII. Uma delas, em particular, chama a atenção por não se restringir em apontar como causa da saída deles apenas a má administração dos diretores. Refiro-me ao ofício do governador do Ceará, Bernardo Manuel de Vasconcelos enviado a D. Rodrigo de Sousa Coutinho, secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, em 1800.

No longo documento, o governador aponta que a má escolha dos diretores, “tudo foi causa de grande deserção, que os mesmos índios fizeram das vilas onde se achavam aldeados, para os seus bosques donde primeiramente foram compelidos a sair”. Mas não apenas isso. Segundo ele, a maior causa, origem primeira de toda a ruína em que se encontravam as vilas era a índole dos índios, “aquele natural pendor para o ócio mais profundo, e constante repugnância a viverem em sociedade civil”. Nesse sentido, Bernardo Vasconcelos reconhecia o difícil trabalho dos párocos e diretores, pois “tirá-los dos seus bosques, arrancá-los ao ócio, proibir-lhe o furto, e latrocínio, uni-lo com os mais homens nos vínculos da sociedade, são isto dificuldades, que eu também não erro chamando-lhes invencíveis”. Faltava aos índios, segundo o governador, aquela ambição que a “Natureza intenta nos homens para fazer obras muitas e utilíssimas coisas não só a si mesmo, mas a sociedade”; em consequência disso, seguia-se “total inércia e contínuo costume de não edificarem casas que os abriguem, e em que vivam”. Mesmo as “casas da vila”, depois de construídas, “passados alguns meses de habitação [era] sempre interrompida por digressões ociosas para os bosques [os índios vilados] as desamparam”³².

Esse antagonismo entre a “vila” e o “bosque” ou entre a repugnância em viverem no reduto por excelência da sociedade civil e a vida errante nos matos indica apenas um dualismo, afinal, pouco esclarecedor da escolha dos índios vilados. Ao afirmar o governador que, “nenhuma sensação lhes faz o aspecto das suas choupanas demolidas, que os seus braços acabaram ainda a pouco de levantar”, na verdade, ele

deixa transparecer a maneira como os índios se relacionavam com toda essa construção planejada nas povoações pombalinas.

É importante destacar que, para os índios, a vila não restringia sua vivência a uma mera definição espacial. Nesse sentido, a fuga dos índios que as autoridades e os documentos coloniais fazem acreditar tratar-se de ausências permanentes, poderia significar uma maneira encontrada por eles para melhorar suas condições de vida, indo ou vindo quando assim fosse possível. Importante seria se, no caso de Viçosa Real, tivesse encontrado alguma documentação parecida com a experiência dos índios missioneiros na América meridional que passavam em fuga de um império a outro com a desenvoltura que sabiam que teriam ao se dizerem vassalos de Castela ou da Coroa portuguesa³³. Apesar dessa ausência documental sistemática acerca da trajetória dessas fugas, acredito que, assim como ocorrera no Rio de Janeiro colonial (ALMEIDA, 2003, p. 144-145), elas constituíam uma possibilidade usada pelos índios para esquivarem-se da violência do trabalho e a constante vigilância sobre suas formas distintivas de vivência.

Nesse sentido, a sempre apontada indolência indígena e sua falta de ganância estiveram relacionadas às formas sutis de resistência indígena quanto a sua total assimilação ao ideário do diretório. Novamente, deve-se recorrer ao relato do viajante Henry Koster. Diferente dos escravos negros e trabalhadores pobres livres, ele constatou que os índios não tratavam seus contratadores temporários por “senhor”, “embora de uso comum dos brancos entre si quando falam, e por todos os homens livres da região”, mas apenas por “amo” ou “patrão”:

A repugnância do uso do vocábulo *senhor* pode ter começado nos imediatos descendentes dos indígenas escravos e se haja perpetuado essa repulsa na tradição. Recusam dar por cortesia o que outrora lhe seria exigido pela lei. Sendo esta a origem do hábito, ele não continua pela mesma razão, porque os indígenas com quem tenho conversado, e tenho visto muitos, parecem saber que seus ancestrais trabalharam como escravos (KOSTER, 1942 [1816], p. 170, grifos meus).

A concepção da escravidão indígena, ao tempo do diretório, não estava restrita apenas aos observadores de passagem. O ouvidor-geral, em 1786, referia-se à condição dos índios vilados da seguinte maneira:

Apesar das santas e piíssimas leis do Senhor D. José [os índios] são tiranizados pelos seus diretores das ditas vilas, pelos ouvidores, pelos governadores e ainda mesmo particulares Europeus; mais escravos no tratamento que se lhes dá do que mesmo Escravos Africanos muito principalmente a respeito dos diretores; sendo eleitos sem as qualidades que o sábio Directório requer, em nada observam, e tratam esta sempre desgraçada nação como bárbaros [...]; donde resulta que eles vão fugindo para os matos, as vilas se vão desertando, e abominando em sociedade eles suspiram pelo tempo em que eles eram escravos dos jesuítas (grifos meus)³⁴.

Os índios vilados eram, segundo as prescrições do diretório, vassalos com a liberdade de suas pessoas, bens e comércio. O tratamento que recebiam, todavia, os colocava na mais baixa condição social existente no Antigo Regime equiparada aos escravos negros. Todavia, os índios vilados não eram escravos, e o ouvidor-geral teve que passar pelo constrangimento de um índio que lhe pediu auxílio com a seguinte interpelação: “Por que a Senhora Rainha não nos faz os mais livres como os brancos?”³⁵.

No bojo desse questionamento, aliás, sem resposta do ouvidor, estava a certeza de que os índios vilados sabiam muito bem de sua condição social no Antigo Regime. Por isso, talvez, também se recusassem a chamar de “senhor” qualquer morador que usassem de seus serviços mediados pelos diretores e capitães-mores de suas vilas, porque se negavam a serem equiparados aos negros escravos.

O ouvidor do Ceará, Manuel Pinto e Avelar referia-se ao “escandaloso tráfico, e comércio feito, em aluguéis e vendas” de 41 jovens índios, entre meninos e meninas, retirados da escola da vila de Arronches. Segundo ele, durante a correição na vila, o procurador do conselho fez a denúncia de que as crianças “tem servido até agora de patrimônio ao atual capitão-mor”, João Batista de Azevedo Montauray. Em apoio ao procurador, estiveram também o capitão-mor da vila e seus oficiais, bem como o juiz ordinário da vila de índios³⁶. Ao clamar pela

ajuda da Justiça, representado na pessoa do ouvidor-geral, os responsáveis pela governança da vila, possivelmente índios, procuraram trilhar o caminho legal para impedir essa ilicitude medonha.

Mesmo que se não possa negar a existência de exploração e abusos muito semelhantes à escravidão, parece-me que as vilas de índios não se equiparavam a uma senzala. Primeiro, porque os índios vilados tinham consciência de sua condição de livres; segundo, porque buscaram o cumprimento da lei contra ninguém menos que a maior autoridade colonial local, o capitão-mor da capitania.

Por fim, devo concluir com as impressões elaboradas por dois viajantes do século XIX. O tempo cronológico que as separa é de pouco mais de setenta anos, mas apontam outras formas de continuidade de distinção social, cujas narrativas não se restringiam apenas à violência e à miséria nas vilas de índios, mas que estavam ligadas às suas outras experiências históricas distintas:

Os indígenas dessas aldeias, e de quantas passei, são cristãos, embora se diga que alguns entre eles conservam em segredo seus ritos bárbaros, prestando adoração ao maracá e praticando todas as cerimônias de sua religião [...]. Mesmo que a religião Católica Romana possa ter raízes nos seus espíritos, necessariamente degenera na mais abjeta superstição. Sua adesão aos ritos supersticiosos, sejam ordenados pela Católica Romana ou prescritos pela sua antiga crença, é a única manifestação que denuncia alguma constância (KOSTER, 1942 [1816], p. 168-169).

Os “ritos bárbaros” é a única manifestação que denuncia alguma constância dos índios nas vilas do termo de Fortaleza, nas palavras de Koster, por volta de 1810. Mas essa continuidade quanto à sua distinção étnica é também registrada na então cidade de Viçosa, em 1884:

Informou-me pessoa competente que entre eles [“primitivos habitantes”] há ainda quem saiba palavras e até frases do dialeto de seus maiores, e que de quando em vez descem à cidade, verdade é que instados, para o fim de executar sua dança favorita – o torém.

Nessa dança todos tomam parte, e fazem uma longa cadeia que se dobra e desdobra engenhosamente, e são volteios sempre acompanhados de cantos, batendo cada um

em certos intervalos com o pé no solo de modo regular e cadencioso (BEZERRA, 1965 [1889], p. 123).

Como se mencionou no início deste texto, a afirmação do capitão-mor do Ceará, Borges da Fonseca, ainda em 1766, quanto a pretensa assimilação dos índios de Viçosa Real ao ideário do diretório longe esteve de significar uma “perda” étnica de sua distinção social. Esse expediente frente às autoridades coloniais buscava antes de qualquer coisa construir um espaço de manobra, uma forma criativa usada por eles para dirimir a exploração a qual estavam submetidos. Daí porque os índios já não se distinguirem nos costumes aos outros moradores, nem serem rústicos e falavam bem a língua portuguesa, como mencionava o capitão-mor³⁷, isto é, porque assim lhes interessavam naquele momento. A situação era outra quando longe do olhar de seus administradores, nas matas e nos bosques, enfim, nos lugares e ocasiões que julgavam propícios para reafirmarem sua história e sua distinção social.

Por outro lado, a dança do torém – marca diacrítica inclusive de diversos povos indígenas contemporâneos no Ceará e outros estados nordestinos – era (e continua sendo) um sinal concreto de uma continuidade histórica e identitária. Mais que misérias, tema recorrente acerca das vilas de índios no crepúsculo setecentista, é importante reconhecer outras formas criativas e adaptativas elaboradas por eles no Antigo Regime para fugirem tanto quanto possível da sua total assimilação à ideologia do diretório.

O desenvolvimento da política pombalina não se deu de maneira sistemática, mas em um longo processo em que as descontinuidades passaram a ser o foco principal das autoridades coloniais. O conjunto de bandos e memórias elaborados pelos diferentes capitães-mores da capitania do Ceará apontava a corrupção e despreparo dos responsáveis diretos pela administração das vilas, ao mesmo tempo que a inércia dos índios, a sua pouca ganância e constância em viverem nas povoações estabelecidas, eram vistos como elementos claros de sua rusticidade. Para além do sucesso e malogro da política pombalina, demonstrou-se ainda que tal rusticidade e indolência indígenas eram vestígios históricos de sua resistência tácita a uma pretensa e completa

assimilação ao ideário do diretório. Ao acionarem a Justiça na defesa de alguns de seus direitos como índios vilados, ou, ao se distinguirem dos negros escravos no tratamento com os contratantes de seus serviços, os índios demonstraram que tinham consciência de sua condição especial, pois eram vassalos de direitos e deveres.

O processo de “invisibilidade” ou desaparecimento dos índios no Ceará fora uma construção discursiva de cunho político e ideológico que serviu ainda de base para toda uma tradição historiográfica cearense que desde então passou a repetir *ad nauseam* a ausência indígena. Ante a essa pretensa invisibilidade, os diversos povos indígenas mantiveram sua condição de índios vilados, portanto, reafirmavam sua condição étnica distinta elaborada dentro daqueles contextos históricos possíveis, isto é, no âmago de suas próprias experiências sociais. Portanto, mesmo em condição de dominação e sob uma drástica vigilância em seu trabalho e nas formas de sua vivência nas povoações pombalinas, os índios vilados impuseram limites à política do diretório. A manutenção de suas práticas religiosas, as fugas e a sua não identificação com a construção dos novos estabelecimentos apontam, mesmo que de maneira difusa, para o fato de que a política pombalina não poderia prescindir da participação indígena, certamente uma das causas das apontadas misérias materiais nas vilas estabelecidas.

Referências

ALMEIDA, M. Regina C. de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

BEZERRA, Antônio. *Notas de viagem [1889]*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez latino*. 10 v. Coimbra: [s. n.], 1712-1728. Disponível em: <http://www.ieb.usp.br/online>. Acesso em: jan. 2010.

BORGES DA FONSECA, A. J. V. *Nobiliarchia pernambucana [1748]*. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 1925, v. 47, pt. 1.

DIRECTÓRIO, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, em quanto sua Majestade não mandar o contrário, 3/5/1757. In: NAUD, Leda Maria Cardoso (Org.). *Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte*. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, v. 8, n.29, p. 263-279, 1971.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

FUNES, Eurípedes A. Negros no Ceará. In: SOUZA, Simone de (Org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000. p. 103-132.

GARCIA, Elisa F. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009. p. 125-171.

GIRÃO, Valdelice C. As charqueadas. In: SOUZA, Simone de (Org.). *História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994, p. 65-80.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil [1816]*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

LOPES, Fátima M. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. 2005. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

MAIA, Lício de O. *Serras de Ibiapaba: de aldeia à vila de índios: vassalagem e identidade no Ceará colonial (XVIII)*. 2010. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

PINHEIRO, Francisco J. *Formação social do Ceará (1680-1820): o papel do Estado no processo de subordinação da população livre e pobre*. 2006. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

SILVA, Isabelle B. P. da. O relatório provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011. p. 327-345.

SMITH, Robert. *A presença da componente populacional indígena na demografia histórica da Capitania de Pernambuco e suas anexas na segunda metade do século XVIII*. Fortaleza: UFC (inédito).

STUDART, Barão de. *Notas para a história do Ceará [1892]*. Brasília: Senado Federal, 2004.

A longa noite da “invisibilidade” indígena: os homens sem rosto de Chiapas

Sebastião Vargas

*Aquí estamos para decir aquí estamos.
Y cuando decimos “aquí estamos”, también al otro nombramos.
Hermano, hermana que eres mexicano y que no lo eres.
Contigo decimos “aquí estamos” y contigo estamos.
Hermano, hermana indígena y no indígena:
Un espejo somos.
Aquí estamos para vernos y mostrarnos,
para que tú nos mires,
para que tú te mires,
para que el otro se mire en la mirada de nosotros.
Aquí estamos y un espejo somos.
No la realidad, sino apenas su reflejo.
No la luz, sino apenas un destello.
No el camino, sino apenas unos pasos.
No la guía, sino apenas uno de tantos rumbos que al mañana conducen.*

*Palavras do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena-Comandância Geral do
EZLN no Zócalo da Cidade do México, 11 de março de 2001¹.*

Em 12 de outubro de 1992, foram celebrados os quinhentos anos da “descoberta” da América. Em San Cristóbal de Las Casas, no estado mexicano de Chiapas, mais de nove mil indígenas participaram de uma manifestação de repúdio ao processo de conquista dos povos nativos do Novo Mundo pelas Coroas Ibéricas. Entre os indígenas que marcharam nas ruas da cidade, a maioria já fazia parte da estrutura clandestina do Exército Zapatista de Libertação Nacional². O protesto era oficialmente coordenado pela *Frente de Organizaciones Sociales de Chiapas (FOSCH)* aglutinando as principais entidades campesinas da região, todas elas infiltradas pelos guerrilheiros: *Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC)*, *Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ)*, *Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ)*, *Central Independiente de*

Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) e a Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA).

Os manifestantes, principalmente os identificados à ANCIEZ, eram particularmente disciplinados e notava-se uma grande quantidade de mulheres. Alguns levavam arcos e flechas, outros tinham os rostos pintados. A mobilização seguiu ordenadamente, embora houvesse tensão no ar. Dirigentes indígenas fizeram discursos muito duros. O então bispo de Chiapas, Dom Samuel Ruiz, discursou sobre o aumento da violência estrutural sobre as comunidades indígenas, (segundo o religioso, “violência de quinhentos anos”) que negava o legítimo direito de desenvolver todas as potencialidades autênticas do ser humano³. A culminação do protesto se deu na *Plaza de Armas* ou *Plaza 31 de Marzo*, assim chamada por ser essa a data da fundação, no ano de 1528, da cidade de San Cristóbal. Ali, num ato de forte simbolismo os manifestantes, com paus e marretas, derrubaram uma imensa estátua de bronze do conquistador espanhol Diego de Mazariegos. Um grupo de policiais tentou conter os manifestantes, mas uma verdadeira chuva de pedras e a aproximação ameaçadora de homens mascarados os intimidaram⁴. As faixas erguidas pelos campesinos, na maior parte sob a efígie de Zapata, eram eloquentes: “Hoje cumprem quinhentos anos de roubo, morte e destruição do povo indígena”; “12 de outubro, dia de desgraça”. Três anos depois, já imersos num contexto de feroz repressão por parte do exército federal mexicano, os zapatistas insurgentes reiteravam sua disposição de lutar e resistir no pungente “*Comunicado con motivo del 12 de octubre*” que terminava com as seguintes palavras:

Hoy, 12 de octubre, hace 503 años que la palabra y el silencio del poderoso empezaron a morir.

Hoy, 12 de octubre, hace 503 años que nuestra palabra y nuestro silencio empezaron a resistir, a luchar, a vivir.

Hoy, 503 años después de haber comenzado, seguimos aquí. Somos más y mejores. Tenemos ya muchos colores y muchas son las lenguas que hablan nuestra palabra.

Hoy no hay vergüenza en nuestro corazón por el color de piel o por el habla.

Hoy decimos que somos indios como si dijéramos que somos gigantes.

Hoy, 503 años después de que la muerte extranjera quiso mandarnos silencio, resistimos y hablamos.

Hoy, 503 años después, vivimos [...]
¡Vivan los indígenas mexicanos!
¡Democracia!
¡Libertad!
¡Justicia!
Desde las montañas del Sureste mexicano
CCRI-CG del EZLN⁵

Ao analisarmos as origens e a natureza do EZLN – e de vários outros movimentos indígenas latino-americanos que atuam nas zonas rurais da região – observamos que seus objetivos e visões de luta podem e devem ser inscritos dentro de perspectiva temporal de longa duração. Seguindo rapidamente o ponto de vista da longa duração histórica, difundido pelo historiador Fernand Braudel⁶, percebemos que os fenômenos sociais não podem ser suficientemente entendidos se nos encerrarmos, para sua consideração, nas temporalidades da curta ou da média duração e que, portanto, é necessário abrir sempre generosamente a lente temporal de nosso exame, incorporando às nossas explicações um maior alento temporal⁷. Seguindo esse pensamento podemos ampliar nossa compreensão sobre os atuais movimentos sociais encarando, por exemplo, o neozapatismo chiapaneco como uma das manifestações do último estágio da longa cadeia de movimentos de resistência indígena/camponesa presente no México e em toda uma zona importante da América Latina, que percorre a história dos últimos cinco séculos da evolução das sociedades latino-americanas, marcando-as com a presença recorrente desses movimentos de rebelião das populações índias, negras, mestiças e populares.

Bartolomé de Las Casas (1474-1566), considerado pelo peruano Gustavo Gutierrez como um grande precursor da Teologia da Libertação, é tido como o mais autêntico “apóstolo dos índios”, ou em suas palavras, “procurador e protetor universal de todos os povos indígenas”. Las Casas foi autor de dezenas de livros implacáveis onde narrou, com minúcia de detalhes, o macabro processo de conquista dos territórios do Caribe, América Central, México, Colômbia, Venezuela e Peru. Sua obra mais famosa e que gerou mais controvérsias é a *Brevísima relación de la destrucción de las Índias*(2001), escrita em 1542, onde o frade dominicano

expressou o crescente questionamento das guerras de conquista e a validade dos direitos da Espanha sobre as terras e populações originárias do Novo Mundo. Nesse texto inspirado e pungente, Las Casas descreve as terras americanas como uma espécie de éden e seus povos nativos como seres humildes, dotados de muitas virtudes naturais. Descreveu também, com sua prosa inflamada, as sucessivas “hecatombes” que destruíram esse paraíso. Os conquistadores europeus, que haviam sido elogiados por cronistas anteriores, foram chamados por Las Casas de “ladrões”, “tiranos sem escrúpulos” e “assassinos” que mediante a tortura, a rapina e a espada haviam arrasado, em um processo “verdadeiramente infernal”, as terras onde floresciaam os povos indígenas. Essa ação de destruição foi seguida pela imposição das *encomiendas*⁸, da escravidão e das doenças, que combinadas, exterminaram mais de 15 milhões de índios em algumas décadas (FLORESCANO, 2002, p. 306)⁹. Bartolomé de Las Casas não apenas denunciava. Ele propôs, para frear essa catástrofe, um novo sentido para o governo colonial e exigiu a emancipação imediata dos índios escravizados, a abolição da *encomienda* e um tratamento mais justo para os indígenas. Em momentos mais radicais, propôs também confiscar a metade das propriedades dos *encomenderos* e, com o dinheiro, atrair colonos mais “honestos” e com maior vocação agricultora. Acusou esses grandes proprietários de terras e gentes de construir sua fortuna sobre o roubo, a exploração e o assassinato de índios e recomendou ao rei Carlos IV prender os mais ricos e expropriar suas terras.

Eduardo Galeano considera que o padre Bartolomé de Las Casas era “o homem mais odiado e mais amado da América. Voz dos mudos, teimoso denunciador de quem por cobiça converte Jesus Cristo no mais cruel dos deuses e o rei em lobo faminto de carne humana” (GALEANO, 1996, p. 139). De fato, na visão do dominicano, Jesus Cristo era um deus libertador, cujo sacrifício havia mostrado aos seres humanos o caminho da redenção. Em sua opinião, difundir o Evangelho com a espada era cair na heresia, atacando os religiosos que argumentavam que a conquista armada era um passo necessário para a entrada do Evangelho, numa terra obviamente sob o domínio de Satanás. Em 1543, Bartolomé de Las Casas torna-se o primeiro bispo de Chiapas. Sua missão era evangelizar os nativos e o padre imaginou criar uma nova sociedade, composta

exclusivamente por religiosos e indígenas, dedicada a tornar realidade os ideais dos primeiros cristãos. Desde sua chegada travou um embate com os *encomenderos*, os colonos e os funcionários da Coroa espanhola. Combateu a escravidão dos indígenas e tentou introduzir um sistema de sociedade muito semelhante às reduções jesuíticas sul-americanas, onde a paz resultaria do trabalho comunitário e cooperativo cujos frutos seriam divididos entre todos os habitantes. O novo bispo não aguentou ficar mais que três anos em Chiapas. Las Casas encontrou enormes dificuldades com o vice-rei Don Antônio de Mendoza, favorável à servidão dos índios. Frustrado e após graves conflitos com os colonos e *encomenderos*, decidiu retornar à Espanha em 1547, não retornando mais ao Novo Mundo.

Quinhentos anos após o nascimento de Las Casas, no ano de 1974, o então governador de Chiapas, Manuel Velasco Suárez teve a ideia de convocar um congresso para celebrar os “150 anos da mexicanidade de Chiapas”¹⁰, com o eixo central na figura do “defensor dos índios” e primeiro bispo de Chiapas. A ideia inicial do que se transformaria no explosivo *I Congresso Indígena celebrado em San Cristóbal de Las Casas* estava sendo concebida pelas autoridades governamentais como um encontro acadêmico de latino-americanos especialistas “lascasianos”. O governador Velasco pediu a ajuda do bispo Samuel Ruiz para a organização do evento. O religioso lhe respondeu em tom provocativo: “O que significa fazer uma homenagem a Las Casas? Se não participam os indígenas é contradizer Las Casas” (FAZIO, 1994, p. 103). Com essa linha argumentativa, Samuel Ruiz colaborou para a organização de um evento realmente indígena, onde talvez, pela primeira vez em séculos, delegados de várias etnias, representando cerca de mil comunidades, discutiram durante quatro dias os temas que mais lhe eram importantes: terra, saúde, educação, cultura e trabalho. Alguns autores consideram os documentos resultantes daquela “festa da palavra” como o germe da primeira Declaração da Selva Lacandona que, vinte anos mais tarde, o EZLN tornaria pública. A agitação e as mobilizações resultantes desse encontro histórico causaram um profundo mal-estar no governo e entre os latifundiários, pois ali nascia uma nova força social indígena que, sem dúvida, deixaria marcas nas experiências futuras. O bispo Samuel Ruiz foi alvo de várias críticas de setores das elites chiapanecas por haver

deturpado o sentido original do evento. Suas palavras continuavam provocativas: “Ayer nos preguntaban por qué al primer obispo ahora lo elogian y al actual lo critican. Muy sencillo, respondimos: ‘Fray Bartolomé ya está muerto y no causa tanto daño a los actuales encomenderos’” (FAZIO, 1994, p. 105).

Para os antigos maias, uma das unidades temporais básicas era o *katunque* correspondia a 20 anos. A cada 260 anos – um ciclo de 13 *katunes* – a história se reiniciava com signos e força parecidos ao ciclo anterior. Entre os anos 1712-14 teve início a Guerra de Castas em Chiapas, envolvendo mais de 30 comunidades tzeltales, tzotziles e choles que, a partir de Cancuc, levantaram-se contra a opressão colonial. Com o massacre das comunidades rebeldes, iniciou-se um “ciclo de noite” para aqueles povos indígenas, que só deveria terminar após a volta dos 13 *katunes* – 260 anos. Quando as comunidades indígenas de Chiapas decidiram realizar o seu primeiro congresso, em 1974, o ciclo do “Grande Tempo” acabava de dar sua volta completa, marcando o fim daquela ‘noite secular’. O *I Congreso Indígena Fray Bartolomé de las Casas* aconteceu entre os dias 12 e 15 de outubro de 1974 em San Cristóbal de Las Casas. Um dos seus principais organizadores, o bispo Dom Samuel Ruíz, apoiou a decisão das comunidades em realizar um congresso indígena e não um evento turístico, folclórico e muito menos demagógico, como muitos dos que eram organizados pelo governo. A realização do congresso coincidiu também com o início de uma bem organizada luta das comunidades camponesas da região, motivada pela queda dos preços do café e a crise agrária naquele período. Milhares de delegados tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, mames, representando comunidades que abrangiam cerca de 400 mil indígenas chiapanecos realizaram um encontro plural, uma “babel” em que se falavam simultaneamente diversas línguas (as de origem maia e o espanhol) e em quatro dias de intensos debates e discussões chegaram a alguns consensos importantes sobre suas reivindicações básicas sobre a propriedade da terra, saúde, comércio, educação e cultura indígenas em suas comunidades.

Segundo um dos calendários maias, naquele ano de 1974, acontecimentos opostos e complementares seriam celebrados: “[...] um

sol e outro lua, um água e outro jaguar, um fogo e outro água, um aberto e outro oculto [...]” (SQUIRRU, 2000, p. 28). Um deles era a celebração do terceiro dia do calendário tzental, dedicado a Votán, o coração por excelência: o coração do povo, o coração do monte, o coração das gentes: o que “bate no fundo das montanhas”; o primeiro homem que Deus enviou para repartir a terra entre os índios; aquele que os defendeu da longa noite colonial que ainda não terminara. Naquele emblemático 12 de outubro de 1974, começava a moldar-se nos corações e mentes dos camponeses indígenas chiapanecos o mito Votán-Zapata¹¹(o porta-voz do EZLN, subcomandante insurgente Marcos, já comparou Votán com a divindade afro-brasileira Ogum). Era o início de um novo ciclo, o *katún* que anunciava o fim da noite secular. Além de importante evento político que impulsionou a organização das comunidades indígenas e camponesas, o congresso desatou as forças ocultas da realidade chiapaneca. Vinte anos, ou um *katune* depois, o Exército Zapatista de Libertação Nacional desceu as montanhas para fazer sua primeira aparição pública ocupando militarmente várias cidades em Chiapas. Esses homens e mulheres sem rosto que tinham nascido, vivido e que morreriam na *larga noche* , prometiam luz e manhã para todos, nada para eles...

No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder. Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada.¹²

O português Boaventura dos Santos é um dos intelectuais que tentam elaborar uma “epistemologia do Sul” cuja exigência mais premente é a necessidade de se pensar a questão do colonialismo ou, mais exatamente, do *pós-colonialismo* . A concepção de que a modernidade ocidental é fundada sobre uma “violência matricial” – o sistema colonial – e que principalmente as sociedades latino-

americanas, se aparentemente já se libertaram do colonialismo político, ainda padecem de um colonialismo social e cultural é essencial para a construção dessa “epistemologia do Sul”, já que, segundo Boaventura ainda “vivimos en sociedades donde no se puede entender la opresión o la dominación, la desigualdad, sin la idea de que seguimos siendo, en muchos aspectos, sociedades coloniales” (SANTOS, 2006, p. 50). Quando Boaventura propõe uma “ecologia dos saberes”, ele considera que é essencial trabalhar o imaginário social e a *subjetividade rebelde* para construir uma base sólida sobre a qual as ações de qualquer movimento social devem repousar:

La necesidad de centrarnos en cómo desarrollar *subjetividades rebeldes* y no sólo subjetividades conformistas. Así, la cuestión fundamental es cómo intensificar la voluntad, un problema también complicado para nuestra construcción teórica, porque hay una dimensión que llamamos racional de los argumentos; pero hay también una dimensión mítica en todos los saberes, que es la creencia, la fe en la validez de nuestros conocimientos. Todos nuestros conocimientos tienen un elemento de *logos* y un *elemento de mythos*, que es la emoción, la fe, el sentimiento que un cierto conocimiento te crea por el hecho de tenerlo, la repugnancia o el amor que te provoca (SANTOS, 2006, p. 49).

O processo de elaboração de um imaginário social é parte integrante da legitimação de qualquer agrupamento político. No caso dos indígenas zapatistas, podemos acessar fragmentos desse complexo imaginário social por meio de seus símbolos¹³(o mais evidente, os gorros *passamontañas* que ocultam as identidades dos insurgentes e denunciam sua invisibilidade histórica), seus rituais, suas práticas sociais e seus discursos. Sem dúvida, um dos eixos centrais do discurso zapatista gira em torno da noção da legitimidade histórica de sua luta. A história está por toda parte no discurso zapatista e a memória é uma de suas palavras essenciais. Tão importante é a preocupação que, seguindo vários comunicados, os insurgentes definem o levantamento zapatista como uma “rebelião da história”: “A guerra iniciada no primeiro de janeiro de 1994 foi e é uma guerra para fazer-nos escutar, uma guerra pela palavra, uma guerra contra o esquecimento, uma guerra pela memória. Uma rebelião da história”. Frente à “desmemória” que contribui com sua opressão e marginalização, os rebeldes reivindicam a arma da memória

e com ela buscam recuperar um espaço legítimo na consciência da nação. O levante de primeiro de janeiro de 1994 tinha um objetivo militar e outro simbólico: “Na última noite do ano de 1993, saímos daqui, das montanhas tzotziles do sudeste mexicano para tomar a cidade de San Cristóbal e tomar nosso lugar na história do México” ¹⁴. Para os zapatistas, a história é uma ponte entre passado e futuro, não repetição do passado, mas uma necessidade frente ao “presente perpétuo” imposto pelo neoliberalismo. A utilização da história e da memória coletiva nos seus vários níveis e intensidades e o zelo pela conservação da memória histórica ficam evidenciados em diversos documentos emitidos pelo EZLN como, por exemplo, na mensagem enviada aos participantes do *II Encontro Americano pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo*, realizado em Belém do Pará, no ano de 1999:

A memória histórica é desprezada pelos valores neoliberais não só porque não pode ser comprada ou vendida, mas também porque é subversiva e faz demasiadas perguntas que vão de encontro a um sistema injusto. Para os que empurram o rodar do mundo, a memória histórica é uma arma, força, escudo, espada, lança, flecha, capacete, bota e punho de guerra.¹⁵.

A história constitui no México um referente obrigatório do discurso político e uma linguagem bem mais acessível à população do que no Brasil. Naquele país, as confrontações políticas se dão através de interpretações históricas opostas. O conjunto de interesses nacionais é muito menos apoiado em valores abstratos do que no passado histórico, inventado, imaginado e reconstruído. Nas declarações do EZLN, o recurso da história é insistente. Mediante sua revisão, estabelece a filiação com movimentos e personagens do passado. Um princípio de identidade e de diferença/antagonismo conservado durante quinhentos anos pode ser encontrado na *Primeira Declaração da Selva Lacandona*, comunicado de apresentação do EZLN, emitido no primeiro dia do ano de 1994:

Somos produto de 500 anos de luta: primeiro contra a escravidão, na guerra de Independência contra a Espanha encabeçada pelos insurgentes; depois para evitar sermos absorvidos pelo expansionismo norte-americano; em seguida, para promulgar nossa Constituição e expulsar o Império Francês de nosso solo; depois, a

ditadura porfirista nos negou a aplicação justa das leis de reforma e o povo se rebelou criando seus próprios líderes; assim surgiram Villa e Zapata, homens pobres como nós (DI FELICE; MUNÖZ, 1998, p. 39).

A mesma continuidade histórica pode ser observada com relação aos opressores:

São os mesmos que se opuseram a Hidalgo e Morelos, os que traíram Vicente Guerrero, são os mesmos que venderam mais da metade de nosso solo ao invasor estrangeiro, são os mesmos que trouxeram um príncipe europeu para nos governar, são os mesmos que formaram a ditadura dos científicos porfiristas, são os mesmos que se opuseram à expropriação petroleira, são os mesmos que massacraram os trabalhadores ferroviários em 1958 e os estudantes em 1968, são os mesmos que hoje nos tiram tudo, absolutamente tudo (DI FELICE; MUNÖZ, 1998, p. 40).

Além do sentido de filiação histórica, percebe-se no conjunto da documentação emitida pelo EZLN um esforço que poderíamos chamar de “reescritura”¹⁶ da história. Essa operação consistiria na intenção de recuperação do passado não oficial que se tenta apagar dos textos, mas persiste de algum modo na memória coletiva e na dignificação histórica dos rebeldes derrotados ao se evidenciar, por exemplo, que depois de quinhentos anos “quando começou nossa luta contra a escravidão” a história pode se inverter: o vento de baixo, para utilizarmos uma metáfora cara aos indígenas zapatistas, poderia já não responder ao sopro do vento de cima. A esperança de que a dignidade e a rebeldia se convertam em liberdade e felicidade é um dos pontos-chave para se compreender a verdadeira amplitude utópica desse movimento social. Em síntese, trata-se de uma vontade de recuperação da história que, por um lado, indica continuidade e, por outro, ruptura.

Difícilmente os pesquisadores e estudiosos entrarão em acordo sobre a questão do que exatamente seria o *mito*. Muitos, porém, concordam que se trata de uma forma de memória coletiva, certa modalidade de registro do passado na qual se plasma um evento real ou imaginário, mas também heróis (também reais ou não) e divindades que marcam o início de uma identidade espiritual, seja de uma comunidade

ou grupo social específico, seja de um povo ou nação como um todo. Algo ou alguém que ajuda na incessante busca pelo sentido da existência. George Sorel (1992) considerava o mito como uma vontade coletiva de crer e de querer, que forma o verdadeiro conteúdo da consciência histórica de um povo. A história, como concatenação de fatos reais e particulares, é uma coisa; a história como consciência é outra bem diferente. Ela é uma das responsáveis pelo mito.¹⁷ Em contraste com a história, que se refere a fatos supostamente ocorridos verdadeiramente, o conteúdo do mito pode ser tanto um acontecimento real quanto imaginário ou uma mescla de ambos com uma das porções exageradas ou suprimidas. Um mito pode ter sua origem num episódio que nunca ocorreu, mas que muitos pensam que efetivamente se passou. Em outras palavras, a verdade do mito não está no seu conteúdo, e sim no fato de ser uma crença aceita por setores sociais. É uma crença social compartilhada, não uma verdade sujeita a verificação. Por ser considerado um meio de comunicação com os ancestrais, com as identidades grupais e os mistérios do cosmos e da natureza, o mito tem sido e seguirá sendo um instrumento para manifestar as aspirações coletivas mais profundas. É um transmissor de temores compartilhados. O conduto por onde fluem os sentimentos mais íntimos que comovem os diversos grupos sociais. É a linguagem escolhida para comunicar os anseios de felicidade, paz, harmonia, justiça por onde passam as pulsões que pedem um mundo melhor, ou pelo menos mais suportável. Quando se concentra em pessoas ou em seus atos, o mito é o construtor de seres legendários: heróis, messias, gênios, vilões, e outros personagens rodeados pelo halo fantástico do carisma.

As histórias das lutas camponesas ou indígenas estão repletas da presença de mitos e de “releituras” alternativas de processos históricos cuja sobreposição de temporalidades diversas é uma característica notável. Como muitas vezes são transmitidas oralmente, de geração em geração, estão sujeitas às mais diversas interpretações por parte das populações locais. Sobreposições temporais, coincidências misteriosas, espíritos e intervenções sobrenaturais ou miraculosas persistem até em movimentos atuais como demonstram as palavras do subcomandante Marcos sobre os primeiros tempos da guerrilha e dos ensinamentos “das montanhas”:

Estábamos mero en la montaña, ahí no se metía nadie. En esa época todavía ese sector de la montaña deshabitado era el lugar de los muertos, el lugar de los fantasmas, de todas las historias que poblaban, que pueblan todavía la noche en la Selva Lacandona y a las que los campesinos de la zona le tienen mucho respeto. Mucho respeto y mucho miedo. Ahí empecé a tocar y hacerme parte de este mundo de fantasmas, de dioses que reviven, que toman forma de animales o de cosas. Tienen un manejo del tiempo muy curioso, no se sabe de qué época te están hablando, te pueden estar platicando una historia que lo mismo pudo haber ocurrido hace una semana que hace 500 años, que cuando haya empezado el mundo. Cuando tratabas de hablar más sobre esas historias, decían: “No, pues, así me lo contaron, así dicen los viejos.” Los viejos en esos entonces eran para ellos la fuente de la legitimidad de todo. De hecho ellos estaban en la montaña porque los viejos de sus comunidades lo habían aprobado. Para nosotros era una curiosidad entender de qué manera esa legitimidad provenía de esa historia tan confusa en términos temporales. Por ejemplo, un campesino te podía hablar de época de las monterías, cuando las grandes empresas sacaban la madera de la Selva Lacandona, en tiempos anteriores al porfiriato, como si él hubiera estado ahí. Personas de 20 o 30 años te platicaban y te daban datos perfectamente coherentes con los que tú habías leído en un estudio profundo de alguno de los investigadores de esa época de Chiapas. Cómo explicarlo, no sé. Yo me decía que era mucha coincidencia. Luego supe que en realidad así procede la historia, la otra historia no escrita por ellos. Se heredan las historias y el que las hereda las agarra como propias. Con el analfabetismo que hay, como no saben leer ni escribir, entonces escogen a uno de la comunidad a quien hacen que se aprenda de memoria la historia de esa comunidad. Si se presenta algún problema, con él se consulta, como si fuera un libro andante. Yo le platicaba a alguien el caso de Zapata, cómo Zapata se empataba con el Dios bueno, por llamarlo de alguna manera, de los mayas de esta región, lo que nosotros llamamos el Votán Zapata,¹⁸ cómo se manejaba por ejemplo que Zapata era chiapaneco, que aquí nació y se fue a otro lado y por eso lo mataron, porque se fue: nunca debió haberse ido. Otros decían que no se murió, que se vino a esconder aquí, que anda en las montañas, y otros que lo conocieron. Así, cosas muy de leyenda, pero muy presentes, muy difícil de establecer que ocurrió en tal periodo: te están hablando como si hubiera pasado en estos días. Cuando estaba empezando la noche es cuando salían estas pláticas, ya fuera de programa, como decíamos nosotros. Empezábamos a platicar y se empezaba, cómo decirte, como a contagiarse el ambiente. Ahí venían las historias del Sombrerón, las historias de Votán y de Ik'al, el Señor Negro, las historias de las cajitas parlantes, de la Ix

‘paquinté, que es una mujer que se aparece en la noche a los hombres solos y hace que la sigan y cuando ya van a hacer lo que tienen que hacer, se desaparece y deja al hombre completamente [...] como pasa con los hombres en estas circunstancias.¹⁹

Na simbologia discursiva dos zapatistas mesclam-se elementos da cultura tradicional de várias etnias indígenas com imagens provindas da história mexicana e da esquerda revolucionária. Os exemplos são muitos e estão presentes desde o início da história do movimento: a utilização de máscaras que ocultam e tornam a identidade desses *homens sem rosto e passado* imersa numa áurea de mistério; a constante presença de mortos e espíritos, cuja figura do Velho Antônio, e sua relação quase mediúnica com o subcomandante Marcos, é emblemática. Os próprios nomes dos insurgentes (como, por exemplo, Marcos) provinham de antigos combatentes mortos. Ajudavam a despistar os serviços de inteligência e reforçavam o compromisso com a luta. No início da guerrilha, quando o primeiro grupo insurgente chegou à selva, instalou-se num local de difícil acesso cercado de significados agourentos para os indígenas e conhecido, literalmente, como “Pesadelo”, propiciando certo respeito e reforçando a mencionada áurea de mistério dos guerrilheiros. A ‘mística’ zapatista também está presente nas várias coincidências e analogias de antigos calendários maias e a cronologia da rebelião. Como se sabe, os antigos maias tinham uma concepção de história por ciclos. Como uma roda que gira, os acontecimentos se repetem na história e se justificam em tempos passados. A interpretação de signos e presságios torna-se, assim, fundamental na cultura de várias etnias indígenas de cultura maia. Não é à toa a constante menção do subcomandante Marcos às profecias que, aliás, em diversas línguas maias correspondem ao conceito ocidental de “lei”.²⁰

Durante os séculos XVI, XVII e XVIII a área habitada por povos de raiz maia (sobretudo nos estados mexicanos de Yucatán e Chiapas e na vizinha Guatemala) esteve envolvida numa singular sequência de manifestações coletivas de caráter religioso, frequentemente associadas com insurreições contra a ordem colonial da Nova Espanha. Em sua grande maioria esses episódios expressaram, ao lado de reivindicações sociais, um comportamento religioso característico dos movimentos

milenaristas. Antonio Porro, que realizou um estudo sobre esses movimentos, considera que a recorrência dessas rebeliões e surtos “sugeriu-nos que a área maya constituísse, ao lado do Brasil indígena, da Melanésia, da África Negra e de outras regiões consideradas tipicamente ‘messiânicas’, um âmbito privilegiado para o estudo deste fenômeno social” (PORRO, 1991, p. 48). Porro listou mais de vinte movimentos, surtos ou insurreições desse tipo chegando à conclusão de que existiu na área maia, a partir da conquista europeia, uma tradição messiânico-milenarista que se articula com temas recorrentes da literatura histórico-profética e se manifesta em periódicas explosões religiosas e incidentes políticos, ora reprimidos na sua fase inicial pela sociedade dominante, ora eclodindo em movimentos milenaristas de duração e alcance variados. O historiador mexicano Antonio García de León compara a história de Chiapas, com suas desiguais e descontínuas situações econômicas, à pele de um imenso jaguar: com manchas irregulares, onde se combinam partes claras, de uma maior penetração das relações modernas e capitalistas, com as partes escuras e profundas que vêm de um imemorial passado indígena (GARCÍA DE LEÓN, 2003, p. 11).²¹ Um dos traços mais notáveis dessa história regional é a resistência indígena e camponesa que caracterizou, por séculos, o tortuoso desenrolar dos acontecimentos desse estado que sempre foi considerado uma das zonas mais pobres do país. A exploração, a discriminação e os “maus tratos” que sofreram os camponeses e indígenas sempre estiveram muito presentes no cotidiano da sociedade chiapaneca. Isso permitiu que desde o princípio suas demandas não se restringissem somente à recuperação de suas terras, estendendo-se para outros elementos da estrutura de poder: monopólio dos mercados; questões religiosas e paroquiais; impostos e contribuições pessoais; racismo; pouca remuneração pelo trabalho; falta de representação governamental; desrespeito com suas culturas e costumes tradicionais. Em Chiapas também encontramos historicamente a expressão ideológica de movimentos rebeldes sob a forma da linguagem religiosa. Historicamente, o messianismo foi um dos meios aglutinadores desses indígenas/camponeses que reagiram coletivamente contra sua situação de opressão. Na história de Chiapas, talvez o elemento mais notável tenha sido o alto grau de organização social, econômica e política que os indígenas rebeldes conseguiram obter chegando até a criação de um

poder paralelo, mesmo que temporário, em diversas zonas desse remoto e empobrecido estado do México.

Não caberia aqui uma revisão dos vários episódios de rebeliões e conflitos que mesclaram elementos do cristianismo “rústico” com a religiosidade maia tradicional. Basta ressaltar que a aparição de “virgens” e “santos” indígenas, bem como de cruzes e pedras que se comunicavam com os homens miraculosamente, assim como a existência de messias ou enviados divinos e a expectativa de grandes catástrofes naturais e do fim dos tempos eram recorrentes nesses episódios.²² Um dos mais impressionantes exemplos de rebelião indígena na região sudeste do México foi a chamada “Guerra de Castas de Yucatán”, ocorrida de 1847 até 1901. A pesquisadora Victoria Bricker considera que “es indudable que de todos los movimientos de insurrección ocurridos en la historia del Nuevo Mundo, la Guerra de Castas de Yucatán fue el que más triunfos cosechó y el que más cerca estuvo de la victoria final” (BRICKER, 1993, p. 171). Durante mais de cinquenta anos no século XIX, os maias que habitavam a parte oriental de Yucatán resistiram a todas as tentativas de pacificação. Houve momentos em que chegaram a dominar politicamente praticamente toda a província. Como em outros casos de outras rebeliões desse tipo, a Guerra de Castas de Yucatán teve um sólido núcleo religioso. A rebelião conseguiu resistir às investidas das forças mexicanas que não lograram sufocar o movimento logo na sua primeira fase. Assim, o núcleo religioso inicial se tornou uma “nova” religião com igrejas, credos e cultos bem particulares. Foi, portanto, um dos movimentos indígenas de “revitalização” que alcançou seu desenvolvimento mais completo. Bricker considera que as tentativas dos povos maias de “revitalizar” sua cultura tomaram dois aspectos: primeiramente, uma tentativa de reinterpretar os símbolos do mundo católico que lhes impuseram os conquistadores espanhóis, com o objetivo de transformar esses símbolos em algo mais de acordo com sua experiência indígena; outro aspecto seria a tentativa de libertação do que os indígenas consideravam ser uma dominação “estrangeira” e a tentativa de estabelecer um governo próprio, ainda que baseado, mesmo no âmbito religioso, no “modelo” ocidental. O culto do milagre da “Cruz Falante”, surgido durante a Guerra de Castas do Yucatán, foi particularmente estudado por Nelson

Reed (1971). Esse pesquisador considera que o movimento foi um dos únicos a alcançar integralmente os seus objetivos, na medida em que deu origem a uma nova sociedade e uma nova religião institucionalizada. Politicamente, a Cruz Falante manteve coesos entre si e separados da nação mexicana os maias de Yucatán até 1900. Como valor nuclear da cultura e como religião ativa e polarizadora dos símbolos de autoidentificação, ela sobrevive, embora naturalmente modificada, entre alguns grupos maias dos estados mexicanos de Yucatán, Quintana Roo e Chiapas. As palavras do Comando Geral do EZLN no ato de abertura do *I Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo*, realizado em San Andrés Salamchen de los Pobres, o “Aguas calientes de Oventik”, no dia 27 de julho de 1996, estão repletas de menções sobre essa tradição maia²³:

Estamos há dez anos vivendo nestas montanhas, preparando-nos para fazer a guerra. Dentro destas montanhas construímos um exército.

Antes, nas cidades e nas fazendas, nós não existíamos.

Nossas vidas valiam menos que as máquinas e os animais.

Éramos como pedras. Como plantas que existiam pelos caminhos.

Não tínhamos palavra.

Não tínhamos rosto.

Não tínhamos nome.

Não tínhamos manhã.

Nós não existíamos.

Para o poder, este que hoje é conhecido mundialmente com o nome de neoliberalismo, nós não contávamos. Não produzíamos, não comprávamos, não vendíamos.

Então, nós fomos para a montanha para buscar o bem e ver se encontrávamos alívio para a nossa dor de ser pedras e plantas esquecidas.

Aqui, nas montanhas do sudeste mexicano, vivem nossos mortos. Muitas coisas sabem nossos mortos que vivem nas montanhas.

Sua morte falou conosco e nós escutamos.

Caixinhas que falam nos contaram outra história que vem de ontem a aponta para o amanhã.

Falou conosco a montanha, os macehualob²⁴, que somos pessoas simples e comuns. Somos gente simples, assim como nos chamam os poderosos.

Todos os dias e noites que arrastam, o poderoso quer nos fazer bailar o X-Tol²⁵ e

repetir sua brutal conquista.

O Kaz-Dzul²⁶, o homem falso, governa nossas terras e tem grandes máquinas de guerra que, como o Boob, que é metade puma e metade cavalo, reparte dor e morte entre nós.

O falso governo manda-nos os Aluxob²⁷, mentirosos que enganam e dão de presente o esquecimento para a nossa gente.

Por isso nos tornamos soldados.

Por isso continuamos sendo soldados.

Por isso não queremos mais morte e engano para os nossos, porque não queremos o esquecimento.

A montanha nos mandou tomar as armas para poder assim ter voz.

Mandou-nos cobrir o rosto para assim ter rosto.

Mandou-nos esquecer nosso nome para assim sermos nomeados.

Mandou-nos guardar nosso passado para assim ter amanhã.

Na montanha vivem os mortos, nossos mortos.

Como eles vivem Votán e Ikal, a luz e as trevas, o úmido e o seco, a terra e o vento, a chuva e o fogo.

A montanha é a casa de Halach Uinic²⁸, o homem verdadeiro, o grande chefe.

Lá aprendemos e lá recordamos que somos o que somos, os homens e as mulheres verdadeiros.

Já com a voz armando nossas mãos, com o rosto nascido outra vez, com o nome renomeado, nosso ontem somou o centro às quatro pontas de Chan Santa Cruz em Balam²⁹ e nasceu a estrela que define o homem e que recorda que cinco são as partes que formam o mundo.

Na época em que cavalgavam os chaacob³⁰ repartindo a chuva, descemos outra vez para falar com os nossos e preparar a tormenta que marcaria a época da semeadura [...]

Na montanha nos falaram as caixinhas falantes e nos contaram histórias antigas que recordam nossas dores e nossas rebeldias.

Sempre viverá nossa morte.

Assim dizem as montanhas que falam conosco.

Assim diz a estrela que brilha em Cham Santa Cruz.

Nos diz que os Cruzob³¹, os rebeldes, não serão derrotados e seguirão seu caminho junto a todos que estão na estrela humana.

Assim nos diz que sempre virão os homens vermelhos, os chachac-mac³², a estrela vermelha que ajudará o mundo a ser livre.

Todos vocês são os chachac-mac, os que são povo que vem ajudar o homem que é feito de cinco partes em todo mundo, em todos os povos, em todas as gentes.

Em nossos povos os mais antigos sábios puseram uma cruz que é estrela onde nascerá a água doadora da vida.

Assim nascem os arroios que descem da montanha e que levam a voz falante, de nossa grande Chan Santa Cruz.³³

Os movimentos promovidos pelos explorados e excluídos, “classes párias” segundo o pesquisador mexicano Enrique Florescano, desejosos de mudar sua situação e expulsar os grupos opressores foram numerosos (tanto no período colonial, quanto após da independência) como testemunham esses e tantos outros movimentos que agitaram as populações indígenas. O sistema colonial, ao dividir as camadas da sociedade em “castas” diferenciadas pela cor da pele, riqueza e posição social, criou um cenário onde constantemente estalavam conflitos entre os numerosos grupos. O conflito mais radical foi o que opôs a minoria branca contra os povos indígenas. A imposição do deus cristão e a pressão dos impostos e tributos dos funcionários reais, padres, fazendeiros, mineiros e comerciantes brancos sobre as estruturas dos *pueblos* indígenas fizeram dessa relação um conflito, de intensidades variáveis, mas permanente.

Ao buscar as raízes históricas do atual conflito em Chiapas nas estruturas (econômicas, sociais e culturais) oriundas do sistema colonial, o discurso dos zapatistas insere deliberadamente sua luta num painel de resistência que, não seria exagerado afirmar, só pode ser compreendido plenamente numa perspectiva de longa duração. Sua utopia concreta e sua tentativa de “reencantamento” misturam, numa alquimia rebelde, passado, presente e futuro; sonho e memória; espiritualidade e política; teoria e poesia; cotidiano e extraordinário.³⁴ Num processo dinâmico, por vezes contraditório, e sempre acossado por inimigos poderosos, esses indígenas organizados se sentem honrados por cumprirem sua parte na imensa tarefa de resistir. Em tempos de globalização econômica capitalista, como dizem os zapatistas, na “Quarta Guerra Mundial”, o alvo seria o próprio planeta, não apenas sua população majoritária (os pobres), mas também seus territórios e recursos: toda a natureza. A América Latina continuaria no centro dessa “longa guerra de conquista”

e os povos indígenas e *campesinos* teriam, como há 500 anos, um papel de protagonistas no processo de resistência e construção de projetos societários alternativos. O EZLN pode ser considerado como uma expressão das muitas facetas do desenvolvimento das lutas indígenas latino-americanas que se dão em vários campos como o da reivindicação de direitos, territórios, educação, cultura, autonomia etc. Mas também podemos enxergá-lo como uma parte de um movimento mais amplo e complexo. Um nascente movimento contra-hegemônico que se considera um sintoma das transformações mundiais resultantes de uma globalização perversa. Como assinala Ana Esther Ceceña:

A insubordinação dos excluídos, da multidão, dos povos em resistência é hoje uma ameaça real, não à hegemonia estadunidense, mas, através dela, à hegemonia capitalista no sentido mais amplo. Quando a disputa é pelos elementos essenciais para a conservação da vida, a insurreição converte-se em mecanismo de sobrevivência (CECEÑA, 2005, p. 43).

Segundo a autora mexicana, uma tarefa essencial que se impõe àqueles que lutam por “outro mundo possível” ou, segundo os zapatistas, “um mundo onde caibam muitos mundos” passa necessariamente pelo esforço de construção de uma cultura “contra-hegemônica”: uma cultura de resistência. E, para os indígenas rebeldes de Chiapas, um ingrediente fundamental dessa cultura de resistência é a memória histórica, mesmo que seja a memória de uma longa noite de invisibilidade...

Referências

ANDRADE, Bolívar E. Chiapas y la conquista inconclusa. In: ROJAS, Carlos Antonio Aguirre et. al. *Chiapas en perspectiva histórica*. Espanha: El Viejo Topo, 2002, p. 105.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre historia*. México: FDC, 1991.

BRICKER, Victoria R. *El cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de (Org.). *Chiapas: construindo a esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CECEÑA, Ana E. (Comp.). *Hegemonias e emancipações no século XXI*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DI FELICE, Massimo; MUNÓZ, Crustobal (Org.). *A revolução invencível: cartas e comunicados do subcomandante Marcos e Exército Zapatista de Libertação Nacional*. São Paulo: Boitempo, 1998.

DÍAZ, Carlo T. *La rebelión de las cañadas*. México: Cal y Arena, 1995.

DONATO, Hernâni. *Dicionário das mitologias americanas (incluindo as contribuições míticas africanas)*. São Paulo: Cultrix, 1972.

DOSSIER sobre Chiapas: *los hombres sin rostro: cronología, comunicados, entrevistas, acuerdos de paz y artículos de opinión en torno al conflicto chiapaneco, de enero a abril de 1994*. México: SIPRO, 1994.

EZLN: *Documentos y comunicados* (de janeiro de 1994 a abril de 2001). Prólogo de Antonio García de León e Carlos Monsiváis. México: Ediciones Era. 5v.

FAZIO, Carlos. *Samuel Ruiz: el caminante*. México: Dirca Impresores, 1994.

FLORESCANO, Enrique. *Memoria mexicana*. México: FCE, 2002.

GALEANO, Eduardo. *Memória do fogo I: os nascimentos*. Porto Alegre: L&P, 1996.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio. *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. 2v. México: Ediciones Era, 1985.

_____. Prólogo: El jaguar de la noche. In: *EZLN: documentos y comunicados – 1 de enero / 8 de agosto de 1994*. México: Ediciones Era, 2003. v. 1.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

LA REVUELTA de la memoria: textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia. México: Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), 1999.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. *O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

LÖWY, Michael. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000.

MEMÓRIA: II Encontro Americano pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo – com as mensagens inéditas de abertura e encerramento do subcomandante insurgente Marcos. Belém: Coordenadoria de Relações Internacionais da Prefeitura Municipal de Belém, 2002.

PORRO, Antonio. *Messianismo Maya no período colonial*. São Paulo: FFLCH-USP, 1991.

REED, Nelson. *La guerra de castas de Yucatan*. México: Biblioteca Era, 1971.

ROJAS, Carlos A. A. et. al. *Chiapas en perspectiva histórica. Espanha: El Viejo Topo, 2002.*

SANTOS, Boaventura de S. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006.

SOREL, G. *Reflexões sobre a violência. São Paulo: Martins Fontes, 1992.*

SQUIRRU, Ludovica. *El libro del destino: Kam Wuj: astrologia maya.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro.* São Paulo: Martins Fontes, 1983.

VARGAS, Sebastião. *Mística da resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos.* 2007. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH/Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

VOS, Jan de (Coord.). *Viajes al desierto de la soledad: un retrato hablado de la Selva Lacandona.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003.

WASSERSTROM, Robert. *Clase y sociedad en el centro de Chiapas.* México: FCE, 1992.

Experiência indígena e ensino de História nos currículos pós-primários brasileiros: o que dizem os planos de ensino do Colégio Pedro II (1841/1951) e os livros didáticos de História publicados entre as décadas de 1960 e 2000?

Itamar Freitas de Oliveira

Este texto trata das representações elaboradas por não indígenas acerca da experiência indígena no Brasil entre os séculos XVI e XXI. A questão central – como vêm sendo abordadas as temáticas indígenas nos currículos de História? – reproduz a preocupação de pesquisadores que se debruçam sobre a história das práticas docentes no cotidiano escolar, a produção e circulação dos livros didáticos de história e a aplicação da Lei 11.645/2008. A resposta, por sua vez, é buscada nas prescrições estabelecidas no/pelo Colégio Pedro II que modelou, durante mais de um século, o currículo da escola secundária brasileira (VECHIA; LORENZ, 1998, p. VII-IX).

Como se configurou o currículo do ensino pós-primário escolar no período 1841/2008? O que queremos significar quando escrevemos a locução “currículo de História”? Duas observações devem ser feitas introdutoriamente. Em primeiro lugar, a ideia de curso pós-primário. Ele não é apenas a “pré-história” dos anos finais do ensino fundamental ou do nosso renovado ensino médio. Pós-primário, como o próprio nome denota, era um curso imediatamente ministrado aos alunos que concluíam o ensino primário ou elementar. Por décadas, porém, sua identidade oscilou entre os estudos propedêuticos – preparatórios aos vestibulares dos cursos superiores – e os estudos regulares (seriados) – para formar pessoas da faixa dos 11 aos 18 anos. Chamou-se ensino secundário, ginásial, científico, primeiro grau maior, 3º e 4º ciclos, 2º grau e, agora, anos finais do ensino fundamental e “novo ensino médio”.

De maneira mais detalhada, podemos afirmar que, no regime monárquico, foram atribuídas ao pós-primário as finalidades de preparar os alunos para atuarem nos cursos de Direito e Medicina – que mantinham a disciplina História em seus programas –, “civilizar” os

costumes por meio da religião e da arte (FREITAS, 2008, p. 136), contribuir para a construção e expansão do Estado imperial, e incutir na mocidade a ideia de nação brasileira (GUIMARÃES, 1988, p. 5-27; GASPARELLO, 2003, p. 206; MATOS, 2000, 2007).

No período republicano, formar o aluno “para o bom desempenho dos deveres do cidadão na vida social”, fornecer “o grau de bacharel em ciências e letras”, “cultura intelectual” e a “cultura média do país” e, ainda, formar o homem “para todos os setores da atividade nacional”, além de preparar para os cursos superiores, foram as principais finalidades do ensino pós-primário (FREITAS, 2008, p. 136-138).

A segunda observação diz respeito à palavra “currículo”, aqui entendido, instrumentalmente, como uma sequência ordenada e, ao mesmo tempo, uma totalidade de estudos que o professor deve seguir e o aluno apreender. Se essa noção é bastante criticável – vinculada a uma “teoria tradicional” do currículo humanista ou tecnicista (PACHECO, 2005, p. 30-33; SILVA, 2002) –, não importa muito nesse momento. Essa era a ideia corrente entre os autores dos “programas” e/ou dos “planos de estudos” – professores do Pedro II – e com esse sentido foram reproduzidos, ainda que não integralmente, por vários estabelecimentos de ensino similares nas demais províncias e estados brasileiros, no século XIX e na primeira metade do século XX.

Esclarecidos os termos – “ensino pós-primário” e “currículo” – passamos aos principais problemas a serem resolvidos no corpo deste texto: quais os conceitos empregados para referir-se à experiência indígena? Qual o lugar das temáticas indígenas no espaço destinado à História? Qual o lugar das temáticas indígenas dentro dos recortes temporais pensados para o ensino de História e História do Brasil? As modificações em termos de finalidades para o pós-primário e a disciplina História condicionam as formas de abordar a experiência indígena no currículo do secundário entre 1841 e 1950?

Tais questões são respondidas a partir do exame dos Programas e planos de estudo divulgados pelo Colégio Pedro II, Ministério da Educação, e nos planos gerais das obras didáticas produzidas entre as

décadas de 1960 e 2000 (Cf. RESENDE, Maria Efigênia L. de, MORAES, Ana Maria de, 1977; NADAI, Elza, NEVES, Joana, 1995; SCHMIDT, Mario, 1999; CATELLI JÚNIOR, Roberto, MONTELLATO, Andrea, CABRINI, Conceição, 2000). As fontes, portanto, congregam suportes de natureza vária. Os currículos prescritos são extraídos de planos de estudo produzidos entre 1841 e 1951, tempo em que o Colégio Pedro II e, depois, o Ministério da Educação forneceram modelos para o ensino secundário no Brasil. Tempo de baixa matrícula e, por isso mesmo, de ensino bastante elitista. Com o fim das leis orgânicas e a instituição das leis de Diretrizes e Bases para a Educação Nacional (LDBN), a autoria das propostas é diversificada e os livros didáticos assumem o papel de ordenadores do currículo dos cursos pós-primários no Brasil. Por isso, privilegiamos os planos gerais das obras de História destinados aos cursos pós-primários (secundários, ginásiais, 5ª a 8ª série do primeiro grau, ensino fundamental maior ou, ainda, 3º e 4º ciclos do ensino fundamental).

Plural/singular, dispersa e desigual

Como tipificar a experiência indígena referida dos currículos para os cursos pós-primários? Em princípio, examinando os documentos resultantes das 18 reformas do ensino secundário ocorridas entre 1841 e 1951 e os planos dos livros didáticos produzidos entre as décadas de 1960 e 2000. Os planos de estudo foram publicados em um só volume por iniciativa dos professores Ariclê Vechia e Karl Lorenz (1998). Eles informam o título da disciplina, a listagem de assuntos – organizados em pontos/lições/aulas ou, a partir dos anos 1930, unidades –, a série/ano onde se situa a disciplina, número de horas semanais e livros didáticos adotados. Os livros, por sua vez, indicam temas, proposições, conceitos-chave e habilidades a serem adquiridos ou desenvolvidos pelos alunos.

O que retirar desses programas de curso (planos de estudo e planos de redação)? Neste texto, consideramos como unidade de significação as referências (substantivos e adjetivos) diretas à experiência indígena – “índio”, “primitivo”, “indígena”, entre outros. Evidentemente, podemos inferir que a experiência indígena no currículo de História para a escola secundária brasileira não está restrita aos trechos em que os sujeitos históricos são nomeados. Um ponto que

anuncia, por exemplo, “O bispo Sardinha: sua morte”, no Programa de 1858, contempla a experiência indígena. No entanto, para que a amostra ganhe o máximo de representatividade que a decodificação dos escritos do programa possa oferecer a todo leitor, selecionamos apenas os pontos que oferecem, diretamente, vocábulos do campo semântico em questão (experiência indígena).

Respeitando os critérios indicados acima, colhemos 34 referências aos sujeitos históricos – sobre os quais nos referimos instrumentalmente de “indígenas” – junto aos 40 documentos publicados¹. O segundo programa do Colégio Pedro II já os inclui. No século XIX, apenas o de 1850 (reforma de 1841) não faz referências. A grande ausência está, portanto, no período republicano que exclui a experiência indígena, como título de aula, nas reformas de 1912, 1915, 1926 e 1929. Nos livros didáticos, indígenas são contemplados em vários dos exemplares produzidos no período circunscrito entre as décadas de 1960 e 2000.

A onomástica é singular e plural. Os planos veiculam os vocábulos “Gentio”, “indígena”, “índio”, “selvagem”, “nativo”, “íncola” e “homem brasileiro” para o primeiro, e “Tupinambás”, “Tamoyos”, “índios”, “indígenas”, “primitivos”, “povos”, “povos pré-históricos”, “grupos”, “culturas ameríndias”, “sociedades” e “comunidades”, para o segundo. Observando a Tabela 1, também percebemos que os vocábulos mais criticados hoje – “selvagem” e “primitivo” foram recrutados para os programas de estudo de História apenas no período republicano.

Tabela 1 – Formas de nomear indígenas: variedade e distribuição no tempo nos currículos da escola pós- primária brasileira (1841/2000)

Onomástica	Período monárquico							Período republicano																			
	Planos e programas de ensino							Planos LDH																			
	50	56	58	62	77	78	82	92	93	95	98	12	15	26	29	31	42	45	51	60	70	80	90	00			
Comunidades indígenas																							X				
Culturas																								X			
Culturas ameríndias																					X*						
Donos da terra																						X					
Gentio						X	X																				
Gente																						X					
Grupos																					*						
Homem brasileiro																							X				
Indígena																X	X					X*					
Indígenas		X	X															X	X		X		X	X			
Índio																		X	X	X		X*					
Índios							X		X	X	X												X	X			
Nativos																							X				
Povos							X		X	X	X													X			
Povos pré-históricos																							X				
Primitivos																X											
Selvagem																X											
Sociedades																								X*			
Tamoyos		X	X	X																							
Tupinambás		X	X	X															X								

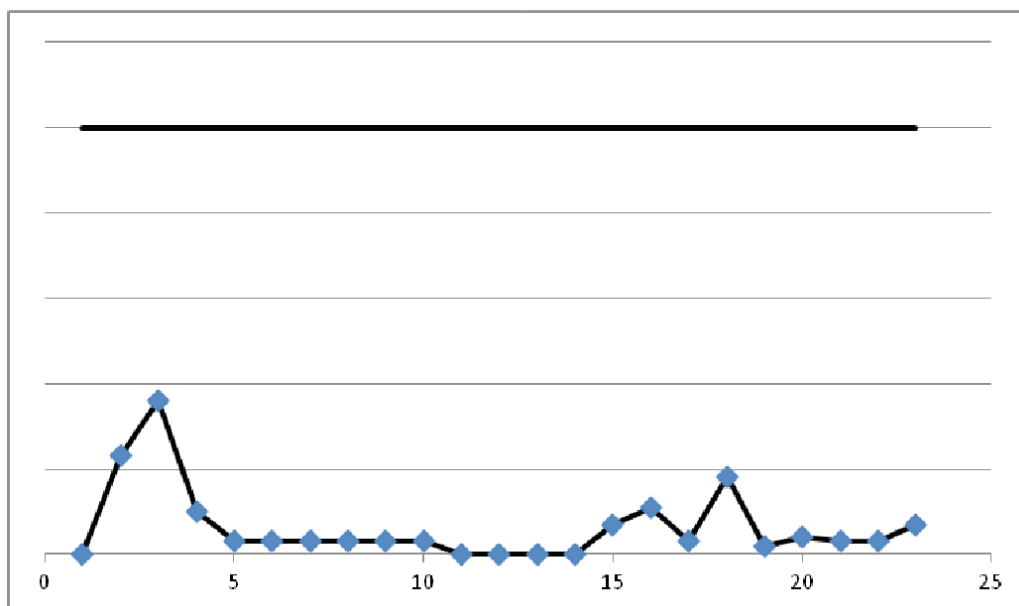
(*) Substantivos colhidos no interior das unidades – título do tópico.

A distribuição dos conceitos no tempo também possibilita medir o espaço destinado às temáticas indígenas nos programas da escola pós-primária, não importando o número de horas semanais reservadas à disciplina. Além disso, independentemente de a referência estar isolada ou acompanhada no enunciado da lição, unidade ou capítulo, é possível estimar o lugar da experiência indígena e concluir que ela foi disseminada também de forma dispersa e desigual.

No regime monárquico, como indica a Figura 1 (reformas de 1 a 7), a temática em foco foi contemplada em até 36% dos pontos/lições reservados à História do Brasil, embora os planos de 1850 não lhe fizessem referências. Na República, inicialmente, a temática ocupou 3%, desapareceu entre 1912 e 1929, preenchendo, em seguida, 7%, 11%, 3% e 18% do espaço total de pontos, nos respectivos anos de 1931, 1942, 1946 e 1951.

Ainda no período republicano, contabilizada a experiência expressa nos planos gerais dos livros didáticos selecionados para este estudo exploratório, observamos uma pequena variação ascendente que vai dos 2%, na década de 1960, até os 7% na década de 2000.

Figura 1 –Relação total de pontos/lições *versus* pontos/lições reservadas à experiência indígena nos programas de ensino da escola pós-primária brasileira (1841/2000)



Obs.: a linha superior indica o total de pontos/lições/unidades (mínimo – 11 e máximo – 82) e a inferior o espaço relativo ocupado pelos pontos/lições/unidades (mínimo – 0 e máximo – 5) destinados à experiência indígena em cada reforma. A numeração inferior (1 a 24) corresponde aos dezoito programas publicados entre 1850 e 1951 (1 a 18) e também às 5 décadas examinadas por meio dos planos dos livros didáticos publicados entre décadas de 1960 e 2000 (19 a 24).

À dispersão em termos de espaço ocupado no currículo também podemos acrescentar a dispersão acerca dos temas e das abordagens. Quais as temáticas predominantes? Que critérios seriam utilizados pelos autores dos programas e dos livros didáticos para selecionarem esse e não aquele outro conteúdo conceitual? Enfim, o que os alunos dos cursos pós-primários deveriam saber a respeito da experiência indígena?

Com os dados que recolhemos, é possível perceber a ênfase nos modos de vida e certa sofisticação na abordagem dessa experiência no tempo republicano. Acompanhando as entradas e saídas dos conteúdos conceituais listados abaixo, não é difícil concluir que a descrição dos modos de pensar, agir e sentir – caráter (violento), usos, costumes, governo, religião, língua, motivação para as guerras – está presente na maioria das reformas e dos planos.

No entanto, devemos também registrar que a abordagem descritiva, muito evidente no século XIX, vai cedendo lugar ao tratamento tipificador-explicativo, como denotam os indiciários termos

“classificação”, “estado” e “período de civilização” (no sentido de condição, estágio) empregados a partir de 1931. O conjunto de conteúdos conceituais sugere também a ascensão dos indígenas à categoria de matriz étnica formadora da sociedade brasileira a partir de 1942.

Na década de 1970, o apelo à contribuição para a formação do povo brasileiro vai cedendo algum espaço para tentativas de explicação das origens do homem americano e as suas características socioculturais, as denúncias sobre o extermínio a que são submetidos os povos indígenas, ameaças de extinção, esbulho da terra e perda da identidade. Nas últimas três décadas, por fim, são expressas as preocupações em torno da resistência indígena, dos direitos, da situação das reservas e da diversidade étnica.

Ainda que apareça de forma residual, é também importante ressaltar que, antes mesmo das reformas da década de 1930 do século passado, já há indícios de protagonismo – mesmo que restrito aos episódios relativos à “expulsão dos franceses” – de reconhecimento (indireto) da historicidade dos sujeitos indígenas “transmigração dos Tupinambás” e conflitos que resultaram na morte do donatário “Francisco Pereira Coutinho” – e de inconformismo (denúncia?) com a “escravidão indígena”, em 1931.

Em termos de diversidade, todavia, os planos não dão margens para avançar além do que já disseram os pesquisadores da área. Apesar de empregarem as palavras “grupos”, “povos” e “indígenas”, as variantes étnicas se resumem aos Tamoyo e Tupinambá e a “língua”, por exemplo, é referida sempre dessa forma, no singular, nas reformas de 1882, 1893, 1895, 1898. Questões em torno da diversidade (em sua forma positiva e cientificamente correta), como já anunciamos, só ganham relevo a partir da década de 1980.

Quadro 1 – Conteúdos conceituais substantivos acerca da experiência indígena nos currículos de História para a escola secundária brasileira (1850/1951)

1856 – confederação dos indígenas contra os portugueses
1856 – destruição dos Tamoyos
1856 – fundação da cidade de Belém: insurreição dos Tupinambá [no Grão Pará]
1856 – hostilidades entre os Tupinambá e os Portugueses: expulsão e morte de Coutinho
1856 – transmigração dos Tupinambás
1877 – [descrição] do gentio
1882 – [descrição da] forma de governo
1882 – [descrição da] matança de prisioneiros
1882 – [descrição da] religião
1882 – [descrição das] guerras
1882 – [descrição das] tabas ou aldeias
1882 – [descrição das] armas
1882 – [descrição da] língua
1882 – etnografia
1882 – período de civilização
1931 – [descrição do] contato com os primitivos habitantes na época do descobrimento
1931 – classificação dos grupos brasileiros (etnográfica)
1931 – classificação dos grupos brasileiros (linguística)
1931 – classificação dos grupos brasileiros (súmula antropológica)
1931 – diretrizes migratórias
1931 – distribuição geográfica dos grupos
1931 – escravidão indígena
1931 – estado cultural do selvagem brasileiro
1931 – estado econômico do selvagem brasileiro
1931 – estado político do selvagem brasileiro
1931 – estado religioso do selvagem brasileiro
1942 – formação étnica: o indígena brasileiro
1945 – [descrição do] do índio [no período do] descobrimento
1951 – [descrição da luta entre a] confederação dos indígenas [e] os portugueses
1951 – [descrição dos] indígenas antes do descobrimento [do Brasil]
1951 – formação étnica: o índio
1961 – destruição das aldeias (SP e SC) e das missões de Guaira
1977 – diversidade étnica
1985 – donos da terra
1985 – comunidade primitiva, sem exploração do homem pelo homem
1985 – educação indígena
1995 – extermínio, esbulho da terra, perda da identidade cultural
1995 – fontes para a história, características dos povos pré-históricos do norte e do sul do país
1999 – diferenças
2000 – cosmogonia
2000 – demarcação de reservas, direitos, resistência

Obs.: Para a elaboração desse quadro, excluímos as repetições, transcrevendo, apenas, a primeira ocorrência de cada conceito/tema.

Qual o lugar das temáticas indígenas dentro dos recortes temporais pensados para o ensino de História e História do Brasil? Essa é

outra questão contemporânea que a listagem possibilita responder. Ela sugere que 67% dos conteúdos conceituais – distribuídos por todas as reformas e planos – situam a experiência indígena no período colonial, principalmente no século XVI, 12% podem ser relacionadas ao período que chamamos de pré-história brasileira, 12% são referências atemporais, ligadas, provavelmente, à ideia de legado formador de uma “etnia” brasileira, e 9% anunciam experiências republicanas das últimas duas décadas do século XX.

O Quadro 1 também permite concluir (a partir da nossa amostra, repetimos) que não há referências de títulos de pontos/lições, capítulos ou unidades, diretamente relacionadas à experiência republicana e as referências a esse período são iniciativas dos livros didáticos publicados a partir de 1985.

Ensino de história e experiência indígena: pontos de emergência

Ao longo de 160 anos, intervalo deste trabalho, o ensino pós-primário sofreu modificações em termos de finalidades e de conteúdos, já vimos. O ensino de História, da mesma forma, passou por alterações significativas (Cf. Quadro 4). No período monárquico, a História sagrada perdeu sua autonomia e as histórias Antiga, Média, Moderna e Contemporânea foram concentradas nas rubricas de História geral e de História universal (FREITAS, 2008, p. 191-193).

No tempo republicano, as histórias Moderna e Contemporânea reconquistaram a autonomia (1895). A História universal foi transformada em História da civilização (1931), incorporando os conteúdos de História do Brasil e da América – novamente emancipadas, adiante, na reforma de 1942. Nos últimos 60 anos, por fim, tivemos a fusão da história a vários outros saberes (oriundos da Geografia) sob a rubrica de Estudos Sociais. Tivemos também a introdução do currículo por temas e, novamente, a autonomização da História como disciplina escolar, estimulada com a publicação dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs, 1997), indistintamente chamada de História e reunindo experiências locais, estaduais, nacionais e globais.

Tabela 2 – Currículo de História: principais variações disciplinares, por década, da monarquia à república (1830/2000)

1830	1850	1880	1890	1920	1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990	2000
	HSDC							HC HG HB	HCv HG HB ES	HG HB ES	H	H
	HA											
H	HM	GHU	HU	HU	HCv	HG	H[G]					
	Hmo											
	HC						HAm					
	HB/ HP	HB	HB	HB		HB	HB					

Fonte: Leis de Decretos da União e Regimentos do Colégio Pedro II – 1838/1950.

Legenda: ES – Estudos Sociais; H – História; HSDC – História Sagrada e Doutrina Cristã; HA – História Antiga; HM – História Média; HMo – História Moderna; HC – História Contemporânea; HB – História do Brasil; HP – História Pátria; HG – História Geral; HU – História Universal; HCv. História da Civilização; HAm – História da América.

Quais as implicações de tais mudanças nas escolhas dos conteúdos relativos à experiência indígena? Em relação à História sagrada, nada podemos inferir. Sobre a vivência geral (universal) o mesmo se pode concluir, já que a experiência indígena esteve vinculada à experiência “nacional”. A extinção desta, sim, à primeira vista, aparenta ser um fator significativo. No entanto, observando o Quadro 1, concluímos que a ausência de um conjunto de conteúdos conceituais enfeixados sob a rubrica de História do Brasil não foi tão significativo para a ampliação ou a mudança de qualidade dos temas acerca da experiência indígena nos currículos.

Examinados em detalhe, os conteúdos listados demonstram, exatamente, o contrário. A proposta de “extinção”² da História do Brasil ou de “integração”³ da experiência brasileira à experiência da “civilização” representou três significativas mudanças. Em primeiro lugar, vinculou a experiência indígena, dita nacional, à experiência indígena do continente americano, sugerindo uma visão sistêmica dos processos migratórios. A segunda mudança indicada é a requisição dos estudos arqueológicos para a compreensão da experiência do “homem americano” e a sugestão de uma possível pré-história do homem brasileiro ou – nos termos empregados pelos planos de 1931 – dos “grupos brasileiros”. Decorrente dessas alterações, está o anúncio de

uma nova abordagem – classificatória, segundo padrões científicos. Por fim, não somente em decorrência da reforma de 1931, mas também das mudanças do período de Gustavo Capanema – reforma de 1942 – está a ascensão da experiência indígena à matriz étnica nacional.⁴

Nos planos extraídos dos livros didáticos examinados neste trabalho, também podemos perceber que as alterações nos desenhos dos currículos brasileiros, em termos de autonomização, integração, distribuição por temas, entre outras, não significaram modificações substantivas no tratamento oferecido às temáticas indígenas. Seja numa grade de História do Brasil ou Geral, seja num plano orientado pelos Estudos Sociais ou, simplesmente, pela História (como são chamados os títulos da última década), a experiência indígena mantém o seu espaço, diferenciando-se qualitativamente ao sabor da renovação da historiografia que explora a experiência indígena e das mudanças em termos de paradigmas, tendências e correntes da História.

Para finalizar, rememoremos alguns dos principais resultados desta investigação. Em primeiro lugar, concluímos que os construtores dos planos de estudos e de redação dos livros didáticos de História para o ensino pós-primário, no período 1841/2000, veicularam a experiência indígena por meio dos conceitos de “comunidades indígenas”, “culturas”, “culturas ameríndias”, “donos da terra”, “gente”, “gentio”, “grupos”, “homem brasileiro”, “indígena”, “indígenas”, “índio”, “índios”, “nativos”, “povos”, “povos pré-históricos”, “primitivos”, “selvagem”, “sociedades”, “Tamoyos” e “Tupinambás”.

Em seguida, demonstramos que tais referências são dispersas e desiguais no espaço do currículo. Indígenas chegam a ocupar até 36%, no século XIX (1858), e até 18%, no século XX (1951), do horário anual reservado à História. Notamos lacunas entre os anos de 1912 e 1929 e estabilização relativa entre 3% e 4% do espaço anual nas últimas quatro décadas. Quanto ao tempo narrado, constatamos que mais de dois terços das referências associam a experiência indígena ao mundo colonial, restando significativos 12% de referências ao homem “pré-histórico” e 12% à experiência dos tempos da República.

Afirmamos que tais mudanças, por hora, não podem ser atribuídas, exclusivamente, às variações em termos de finalidades dos cursos secundário, ginasial, primeiro grau, segundo grau, ensino fundamental ou ensino médio. Também não devem ser debitadas às mudanças no desenho escolar dos saberes históricos, à extinção da História do Brasil, ocorrida na reforma Francisco Campos (1931), à invenção dos Estudos Sociais e à recente autonomização da História como disciplina escolar.

Ao contrário do que possamos conjecturar, a reforma dos anos 1930 sugeriu modificações quantitativas e qualitativas para o ensino das temáticas indígenas, tais como: a abordagem classificatória de caráter evolucionista, o anúncio de categorias e de procedimentos da Arqueologia – com a invenção de uma pré-história brasileira – e qualificação dos indígenas como matriz étnica do homem brasileiro.

Julgamos importante, entretanto, anunciar as fragilidades e as possibilidades que este capítulo pode oferecer ao leitor. Lembremos que as conclusões anunciadas tomam por base, apenas, as informações veiculadas nos programas e numa amostra de livros didáticos publicados entre as décadas de 1960 e 2000. Como exercício analítico, descrevemos e elaboramos hipóteses limitadas aos que informam objetivamente as listas de conteúdos conceituais.

É nossa pretensão, pois, efetuar o cruzamento desses resultados com as certezas colhidas junto à análise das discussões entabuladas nas reuniões do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – *locus* privilegiado da produção historiográfica do período e ambiente em que circulavam os autores dos programas de História para o Pedro II.

É também nosso objetivo examinar os conteúdos dos livros didáticos de História, alguns deles indicados nos referidos programas como principal recurso de ensino, até as vésperas da Proclamação da República – *Compêndio de História do Brasil*, de José Inácio de Abreu e Lima (1843), e *Lições de História do Brasil*, de Joaquim Manoel de Macedo (1861/1863). Pensamos, em suma, que a compreensão do tratamento concedido à experiência indígena no ensino de História deve ser promovida, conjuntamente, a partir do exame dos saberes experienciais,

curriculares e historiográficos (escolar e erudito) produzidos e vivenciados ao longo dos séculos XIX, XX e XXI.

Referências

ALENCAR, Francisco; RAMALHO, Lúcia C.; RIBEIRO, Marcus V. T. *História da sociedade brasileira* (2º grau). 3. ed. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1985.

ARRUDA, José J. *História integrada: da pré-História ao fim do Império Romano*. São Paulo: Ática, 1995.

BOLSTER JÚNIOR, Arthur S. A História, os historiadores e o currículo da escola secundária. *Educação e Ciências Sociais, Rio de Janeiro*, v. 7, n. 20, p. 69-109, maio/ago. 1962.

CATELLI JÚNIOR, Roberto; MONTELLATO, Andrea, CABRINI, Conceição. *História temática: tempos e culturas*. São Paulo: Scipione, 2000.

_____. *História temática: diversidade cultural e conflitos*. São Paulo: Scipione, 2000.

_____. *História temática: tempos e culturas*. São Paulo: Scipione, 2000.

_____. *História temática: tempos e culturas*. São Paulo: Scipione, 2000.

FREITAS, Itamar. *A pedagogia histórica de Jonathas Serrano: uma teoria do ensino de História para a escola secundária brasileira (1913-1935)*. São Cristóvão: Ed. da UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2008.

GASPARELLO, Arlette M. *Construtores de identidades: a pedagogia da nação nos livros didáticos da escola secundária brasileira*. São Paulo: Iglu, 2004.

GUIMARÃES, Manoel L. S. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma História nacional. *Estudos Históricos, Rio de Janeiro*, n. 1, p. 5-27, 1988.

KOSHIBA, Luiz e PEREIRA, Denise M. F. *História do Brasil*. 4. ed. São Paulo: Atual, 1984.

MATTOS, Selma R. *O Brasil em lições: a História como disciplina escolar em Joaquim Manuel de Macedo*. Rio de Janeiro: Access, 2000.

_____. *Para formar os brasileiros: o Compêndio de História do Brasil de Abreu e Lima e a expansão para dentro do Império Brasileiro*. 2007. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

NADAI, Elza; NEVES, Joana. *História do Brasil*. 16. ed. São Paulo: Saraiva, 1995.

_____. *História integrada: da Idade Média ao nascimento do mundo moderno*. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *História integrada: do fim do Antigo Regime à industrialização e ao imperialismo*. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *História integrada: do fim do século XIX aos dias de hoje*. São Paulo: Ática, 1995.

PACHECO, José A. *Escritos curriculares*. São Paulo: Cortez, 2005.

PCN – Parâmetros curriculares nacionais: introdução aos parâmetros curriculares nacionais / Secretaria de. Educação Fundamental. – Brasília: MEC/SEF, 1997.

RESENDE, Maria Efigênia L. de; MORAES, Ana Maria de. *História fundamental da civilização: estudo dirigido e pesquisa*. 2. ed. Belo Horizonte, 1973. v. 2.

RESENDE, Maria Efigênia L. de; MORAES, Ana Maria de. *História fundamental do Brasil: estudo dirigido e pesquisa*. 9. ed. Belo Horizonte, 1977. v. 1.

_____. *História fundamental do Brasil: estudo dirigido e pesquisa (6ª série do 1º grau)*. Belo Horizonte, 1977. v. 2.

SANTOS, Maria Januária V. S. *História do Brasil: Estudos Sociais (5ª série, primeiro grau)*. 7. ed. São Paulo: Ática, 1977.

_____. *História do Brasil: Estudos Sociais (6ª série, primeiro grau)*. 7. ed. São Paulo: Ática, 1979.

SCHMIDT, Mario. *Nova História crítica (5ª série)*. São Paulo: Nova Geração, 1999.

_____. *Nova História crítica (6ª série)*. São Paulo: Nova Geração, 1999.

_____. *Nova História crítica (7ª série)*. São Paulo: Nova Geração, 1999.

_____. *Nova História crítica (8ª série)*. São Paulo: Nova Geração, 1999.

SILVA, Joaquim; PENNA, J. B. *História do Brasil (para curso médio – primeira e segunda séries)* 18. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

SILVA, Tomás T. da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

TAUNAY, Alfredo D'Escragno; MORAES, Dicamôr. *História Geral (para o terceiro ano do curso colegial)*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

_____. *História do Brasil (para o segundo e terceiro ano do curso colegial)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

VECHIA, Ariclê; LORENZ, Karl M. *Programa de ensino da escola secundária brasileira (1850-1951)*. São Paulo: Cortez, 1998.

PARTE II – HISTÓRIA DE ÁFRICA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA

O fortalecimento de estudos sobre África e cultura afro-brasileira

Esta parte do livro reúne estudos acadêmicos cuja temática está relacionada à questão do ensino de África e da cultura afro-brasileira. Os dois primeiros ensaios estão mais diretamente ligados ao problema jurídico de cumprimento da legislação, bem como aos problemas da produção acadêmica sobre a História da África. O primeiro artigo, de autoria das professoras do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Hebe Mattos e Martha Abreu, trata de forma positiva as Diretrizes Curriculares Nacionais no sentido de analisar em quais pontos a legislação avançou, ao invés de verificar as limitações impostas por qualquer texto legal, positivando as ações governamentais e políticas públicas que contribuem para dar visibilidade ao tratamento da temática. Nesse sentido, as autoras destacam as noções de cultura e diversidade cultural, de formação de identidades e relações étnico-raciais e discutem as possibilidades de uso dessas noções para promover o combate à intolerância e ao preconceito, além de reconhecer o avanço para a discussão sobre pluralidade cultural. Assim, por meio do estudo da legislação e normatização que obrigou a incorporação do ensino de História da África e da cultura afro-brasileira, as autoras reforçam a importância de supressão de uma lacuna curricular, tão cara para o avanço da própria sociedade brasileira.

O segundo artigo “Eurocentrismo, história e história da África”, de autoria de Muryatan Santana Barbosa, faz todo um levantamento da produção historiográfica sobre a História da África e os desafios enfrentados por esta área disciplinar, tendo em vista que esta a bibliografia produzida sobre a história dos povos africanos sempre tendeu a ser vista por meio do viés eurocêntrico. Por meio da análise histórica do processo de construção da disciplina a partir da criação dos primeiros centros universitários no próprio continente africano, na década de 1950, mesmo que influenciados pelo “cabedal teórico ocidental”, o autor destaca a importância desta primeira geração de historiadores africanos que passaram a construir uma história da África

produzida pelos próprios africanos. Mas somente na década de 1980 é que o campo de estudos sobre a temática ampliou-se internacionalmente, com especialistas no meio acadêmico produzindo uma historiografia que consolidou novas metodologias para o estudo da história dos povos africanos. Esta ampliação possibilitou um debate sobre os desafios de se fazer uma história da África não eurocêntrica, que é a crítica mais contundente feita à historiografia. Dessa forma, Muryatan Barbosa destaca as novas produções e o avanço dos debates historiográficos sobre esta área disciplinar.

O segundo bloco de artigos trazem estudos específicos sobre a escravidão africana no Rio Grande do Norte, tema bastante secundarizado no estado a partir do discurso “oficial” da historiografia tradicional produzida na primeira metade do século XX que enfatizava a pouca relevância do uso da mão de obra escrava de origem africana em terras potiguaras. Na contramão deste pensamento, as duas mestrandas do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Aldinízia de Medeiros Souza e Claudia Regina Rezende Ferreira, abordam aspectos relacionados aos negros no século XVIII na antiga capitania do Rio Grande.

O primeiro estudo “Liberdades possíveis: alforrias em Arez no final do século XVIII” analisa as cartas de alforrias na vila de Arez, destacando as diferenças entre as alforrias gratuitas, onerosas e condicionais. Em seu estudo, a autora percebe que os dados para a região estudada não diferem dos estudos para outras áreas no qual a escravidão teve um aspecto mais central na economia, evidenciando que no caso da vila de Arez o uso da mão de obra escrava revelou os mesmos aspectos de outras regiões, como a negociação para a obtenção da alforria por parte dos escravos. Também sobre a divisão por sexo nos pedidos de alforria, as mulheres aparecem como as mais “beneficiadas”. Nesse sentido, por meio de extensa pesquisa em fontes primárias, o artigo aborda a importância das alforrias pelos escravos de Arez para a conquista da tão sonhada liberdade.

Já o segundo estudo “Laços familiares entre escravos no Rio Grande do Norte setecentista”, analisa, também por meio de extensa

pesquisa empírica tendo como base os registros paroquiais, a existência de famílias entre escravos. Antenada aos novos estudos que refutam as ideias de uma bibliografia produzida na primeira metade do século XX e consagrada no senso comum de que os escravos eram promíscuos, Claudia Rezende evidencia a existência de laços familiares entre escravos, inclusive indicando relações duradouras, na freguesia de Nossa Senhora da Apresentação (Natal). À semelhança de outras regiões, havia um maior número de casamentos endogâmicos, ou seja, do mesmo plantel. Nesse sentido, estes dois estudos específicos sobre a escravidão africana no Rio Grande do Norte vem trazer mais luzes à história potiguar, amparados em dados empíricos que se contrapõem à visão da pouca relevância do negro na história do estado e mostrando que a realidade dos negros do século XVIII eram similares às outras áreas da América portuguesa.

Finalmente, os dois últimos artigos versam o primeiro sobre um relato de experiência envolvendo jogos educativos sobre escravidão africana; e o segundo sobre uma análise de como a temática do negro foi abordada nos livros didáticos da década de 1970.

O artigo “Jogos educativos sobre escravidão africana e sua aplicação em sala de aula” é o relato de parte do grupo Diáspora africana, do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, liderado por mim, professora Carmen Alveal. Tal grupo foi criado com a intenção de discutir a historiografia recente sobre escravidão africana no Brasil e, a partir destas discussões, elaborar jogos educativos que mostrassem o negro como um agente ativo da sua própria história, não como submisso. Assim, foram elaborados jogos que passaram a ser levados a escolas da rede pública de ensino, tendo excelente receptividade, no momento em que atividades lúdicas propiciaram novos olhares sobre assunto tão complexo: o negro na história do Brasil.

O último artigo desta segunda parte correspondente ao ensino de África e cultura afro-brasileira, de autoria de Maria Telvira da Conceição, intitula-se “‘Professor, mulatos e caboclos eu conheço... mas cafuso, eu nunca vi!’: narrativas e representações sobre o negro na

escrita didática da história na década de 1970”. Esse artigo analisa cinco livros didáticos produzidos na década de 1970 no qual o papel do negro aparece basicamente no período da colonização, não abordando sua participação no presente. Maria Telvira pretende, então, abordar aspectos que propõem uma revisão da escrita didática que incorpore melhor as ações do negro ao longo da história do Brasil.

Apesar da diversidade de temas presente nesta segunda parte da obra, todos contribuem no sentido de se refletir melhor sobre o ensino de história da África e da cultura afro-brasileira, seja por meio da legislação que tornou obrigatório o tema e a bibliografia sobre a temática, bem como estudos acadêmicos especializados que permitem um novo olhar sobre regiões pouco estudadas, seja por meio de relatos de experiência ou análise de livros didáticos. Há vários meios para que se possa ampliar e melhorar o debate, objetivo dessas contribuições.

Carmen Alveal
Natal, setembro de 2012

Em torno das “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africanas” – Uma conversa com historiadores¹

Hebe Mattos

Martha Abreu

O parecer e a resolução que instituíram as Diretrizes Curriculares Nacionais para o ensino das Relações Étnico-Raciais e de História e Cultura Afro-brasileira e Africana foram aprovados pelo Conselho Nacional de Educação (CNE) em março de 2004. Em junho do mesmo foram homologados pelo Ministério da Educação. A resolução foi resultante do Parecer CNE/CP 3/2004 e teve como relatora a conselheira Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, da Câmara de Educação Superior do CNE. As diretrizes visam atender a Lei n. 10639/2003, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana na Educação.

Desde o final da década de 1990, as noções de cultura e diversidade cultural, assim como as de identidades e relações étnico-raciais passaram a se fazer presentes nas normatizações estabelecidas pelo Ministério da Educação e Cultura com vistas a regular o exercício do ensino fundamental e médio, especialmente na área de história. Isso não se fez por acaso. É na verdade um dos sinais mais significativos de um novo lugar político e social conseguido pelos chamados movimentos negros e antirracistas no processo político brasileiro e no campo educacional em especial.²

Como reza um velho ditado, não é bom que se pergunte como são feitas as leis e as salsichas. Determinações legais são frutos do encontro de múltiplas intenções e vontades. Os documentos finais nesse tipo de processo são antes de tudo resultados de muita negociação. Uma maneira comum dos especialistas fazerem uma leitura crítica dos mesmos, especialmente aqueles que NÃO se envolveram com o processo

de sua preparação, é procurar destacar suas falhas, simplificações e possíveis contradições. Não é o que faremos aqui. Tanto os PCNs (Parâmetros Curriculares Nacionais) como as “Diretrizes Curriculares Nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana” têm hoje força de lei e representam uma vontade de democratização e correção de desigualdades históricas na sociedade brasileira. Na prática, eles serão o que as escolas e professores que os implementarem fizerem. O que é possível fazer a partir deles?

Este capítulo foi originalmente pensado como texto-base para um curso de Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira. Construído a partir de nossa experiência de ensino e pesquisa, possui um sentido evidentemente prático, ao procurar criar subsídios para o trabalho dos historiadores.

O tema transversal “Pluralidade Cultural” nos PCNs

Os PCNs, aprovados pelo MEC, em 1996, introduziram conteúdos de História africana e aprovaram um “Tema Transversal” sobre “Pluralidade Cultural”, que deve incidir sobre todas as séries do ensino fundamental. Sem dúvida, precederam e prepararam as “Diretrizes...”. As conexões entre os dois textos, produzidos por governos de orientação política distintas, revelam como esse tipo de intervenção resultou principalmente do crescimento da força política dos movimentos negros na sociedade brasileira pós-redemocratização e da formação de um novo consenso no campo pedagógico, em relação ao chamado “mito da democracia racial” no Brasil. Pelos dois documentos oficiais fica evidente que não é mais possível pensar o Brasil sem uma discussão da questão racial.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais definiram como tema transversal a ser abordado em todo o ensino fundamental a noção de “pluralidade cultural”. Segundo o texto dos PCNs:

A ideia veiculada na escola de um Brasil sem diferenças, formado originalmente pelas três raças – o índio, o branco e o negro – que se dissolveram dando origem ao

brasileiro, também tem sido difundida nos livros didáticos, neutralizando as diferenças culturais e, às vezes, subordinando uma cultura à outra. Divulgou-se, então, uma concepção de cultura uniforme, depreciando as diversas contribuições que compuseram e compõem a identidade nacional (BRASIL, 1998, p. 126).

De fato, essa concepção de uma cultura uniforme é uma construção fortemente enraizada na produção de material didático no Brasil e faz parte de uma das representações mais comuns da chamada “identidade brasileira”. Uma identidade que se construiu a partir de percepções convergentes, eruditas e populares, da efetividade de uma cultura brasileira. Ou seja, a uma cultura brasileira mestiça corresponderia uma identidade brasileira igualmente mestiça sem conflitos, hierarquias e diferenças. O texto dos PCNs enfatiza o papel homogeneizador dessa formulação anterior, que encobria com o silêncio, entre outras diferenças, uma realidade de discriminação racial reproduzida desde cedo no ambiente escolar (BRASIL, 1998, p. 15).

Na prática, porém, como romper com a noção de um Brasil Mestiço, sem reificar grupos culturais igualmente homogêneos, fechados ou semifechados, num padrão multicultural bastante difundido a partir da experiência norte-americana, mas certamente artificial em relação às realidades brasileiras? Como estimular a convivência e a tolerância interculturais sem pensar em mestiçagens e trocas, especialmente culturais, mesmo que agora no plural? O que deve significar, de fato, a noção de pluralidade cultural quando aplicada à realidade escolar brasileira? Esses são pontos-chaves para uma leitura crítica da noção de pluralidade cultural nos PCNs. O texto aprovado NÃO impõe uma leitura unívoca da questão.

Pensar tal prática implica enfrentar, mesmo que rapidamente, algumas questões teóricas. Que conceito de cultura deverá ser utilizado quando as “pluralidades culturais” forem efetivamente problematizadas em sala de aula, em cada uma das disciplinas que compõem a grade do ensino fundamental?

Em certa leitura dos documentos, parte-se do princípio de que a uma cultura corresponde sempre uma identidade. Nesse caso, o leitor é levado a trabalhar com dois modelos opostos para a relação

cultura/identidade. O velho modelo de cultura brasileira mestiça = identidade brasileira mestiça *versus* um novo modelo, multicultural, formado a partir do somatório das diversas subculturas = identidades formadoras da nacionalidade brasileira (afro-brasileira, ítalo-brasileira, polonesa-brasileira, alemã-brasileira etc.).

Pode-se, porém, formular o problema de outra forma. Podemos pensar a cultura como processo e as identidades coletivas como construções culturais, por isso históricas e relacionais. Nesse modelo, as identidades culturais são literalmente construídas no processo histórico. Não existem antes ou além dele. Dependem, em cada caso, das formas históricas em que as fronteiras entre nós e os outros se constroem, se reproduzem ou se modificam (BARTH, 2000; CERUTTI, 1998). Nesse sentido, as pluralidades culturais podem permitir problematizar de forma criativa a multiplicidade (ou homogeneidade) cultural que efetivamente compõe cada ambiente escolar. Podem ajudar a investigação na sala de aula, na escola e no bairro sobre as identidades construídas pelos alunos ou a eles atribuídas. Todos os alunos se atribuem as mesmas categorias de cor, religião ou ascendência? Estamos num ambiente multiétnico e plural do ponto de vista cultural, religioso ou musical? Como isso se produziu historicamente? O tema transversal da pluralidade cultural, entendido de forma dinâmica e histórica, possui um grande potencial de inclusão e de educação para a tolerância, objetivos centrais a serem perseguidos pelos educadores.

Muitos dos críticos do texto dos PCNs – e por extensão o das “Diretrizes...” – o acusam de estar baseado numa perspectiva que transforma as subculturas étnicas e raciais em conjuntos fechados, homogêneos e sem conflitos, a exemplo do que antes se fazia com a noção de cultura e identidade nacional mestiça. Apesar de essa ser efetivamente uma leitura possível e comum dos sentidos do tema transversal da pluralidade cultural nos PCNs, o texto também se abre a outras interpretações. Em alguns trechos, os autores buscaram enfatizar que não se tratava de dividir a sociedade brasileira em grupos culturalmente fechados, mas de educar com vistas a estimular a convivência entre tradições e práticas culturais diferenciadas, presentes na sociedade brasileira, educando para a tolerância e o respeito às

diversidades fossem elas culturais, linguísticas, étnico-raciais, regionais ou religiosas (BRASIL, 1998, p. 124-125).

Educação das relações étnico-raciais e identidade negra

Já nos PCNs, portanto, ainda que sem uma proposta específica, a questão da educação das relações étnico-raciais formava um importante pano de fundo para o eixo transversal da pluralidade cultural. Ela se tornará o foco central da Lei 10.639/2003 e do parecer aprovado pelas “Diretrizes...”. Diferentemente dos PCNs, as novas medidas aprovadas não se referem apenas à pluralidade cultural, mas se propõem diretamente a desenvolver políticas de reparação e de ação afirmativa em relação às populações afrodescendentes. As “Diretrizes...” trazem para o âmbito da escola, pela primeira vez, a importante discussão das relações raciais no Brasil e o combate ao racismo, tantas vezes silenciado ou desqualificado pelas avaliações de que o Brasil era uma democracia racial. É importante lembrar, entretanto, que a construção da ideia de democracia racial no Brasil se fez, especialmente a partir das décadas de 1930 e 1940 do século XX, em oposição às teorias racistas anteriores e concorrentes, que pregavam o “branqueamento” da população brasileira (GUIMARÃES, 2002, cap. 3). De fato, foi a relativa continuidade entre a ideologia do branqueamento e a noção de democracia racial que fez essa perspectiva ser avaliada, especialmente a partir da década de 1960 como um mito (FERNANDES, 1978, p. 249-269). É o chamado “mito da democracia racial” um dos eixos centrais abordados e denunciados pelas “Diretrizes...” Também redigido por especialistas, no âmbito do campo especificamente pedagógico, o texto do parecer aprovado pelas “Diretrizes...” possui um tom claramente mais político que o dos PCNs, já que está diretamente relacionado à questão do combate ao racismo. De maneira inequívoca, educadores diretamente ligados aos movimentos negros respondem agora pela redação do documento. Nesse sentido, o parecer se propõe a “oferecer uma resposta, entre outras, na área da educação, à demanda da população afrodescendente, no sentido de políticas de ações afirmativas, isto é, de políticas de reparações, e de reconhecimento e valorização de sua história, cultura, identidade”.

Os objetivos mais evidentemente políticos do parecer fizeram crescer as críticas acadêmicas ao texto. Uma crítica à “essencialização” dos grupos culturais, ou seja, a pensá-los como realidades fixas e imutáveis que precedem os processos sociais em que estão inseridos, se aprofundou. De fato, muitos críticos consideraram como especialmente danosa essa tendência, que levaria a uma naturalização dos grupos étnico-raciais, com a possibilidade de tornar mais rígidas e tensas fronteiras étnico-raciais tradicionalmente bastante difusas na sociedade brasileira. Para esses críticos, a aprovação do parecer podia acabar por favorecer o oposto dos seus objetivos, acirrando contradições raciais explícitas, até então tidas como pouco expressivas na maior parte do país.

De fato, em muitos trechos do documento, negros e brancos aparecem como expressões distintas e bem definidas; diretamente referidas a descendentes de senhores (europeus) e de escravos (africanos), como se tal operação fosse simples e possível. Por outro lado, em muitos outros trechos, o documento esclarece que entende a noção de raça como construção social e histórica produzida pelo advento do racismo moderno, optando por abordar historicamente a construção da noção de identidade negra.

Em primeiro lugar, é importante esclarecer que ser negro no Brasil não se limita às características físicas. Trata-se, também, de uma escolha política. Por isso, o é quem assim se define.

...

É importante tomar conhecimento da complexidade que envolve o processo de construção da identidade negra em nosso país. Processo esse, marcado por uma sociedade que, para discriminar os negros, utiliza-se tanto da desvalorização da cultura de matriz africana como dos aspectos físicos herdados pelos descendentes de africanos. Nesse processo complexo, é possível, no Brasil, que algumas pessoas de tez clara e traços físicos europeus, em virtude de o pai ou a mãe ser negro(a), se designarem negros; que outros, com traços físicos africanos, se digam brancos. É preciso lembrar que o termo negro começou a ser usado pelos senhores para designar pejorativamente os escravizados e este sentido negativo da palavra se estende até hoje. Contudo, o Movimento Negro ressignificou esse termo dando-lhe um sentido político e positivo. Lembremos os motes muito utilizados no final dos

anos 1970 e no decorrer dos anos 1980, 1990: Negro é lindo! Negra, cor da raça brasileira! Negro que te quero negro! 100% Negro! Não deixe sua cor passar em branco! Este último utilizado na campanha do censo de 1990 (DIRETRIZES, 2005, p. 15).

Assim, de acordo com o parecer aprovado nas “Diretrizes...” é a forma de autoidentificação que conta e ela pode se alterar de pessoa a pessoa, dependendo de como tal pessoa se relaciona, do ponto de vista político, com a memória de uma ascendência africana em qualquer nível. De fato, de um ponto de vista histórico, a identidade branca se construiu no Brasil em aproximação à condição de liberdade e à memória dela, e a identidade negra em aproximação com a escravidão. Tais identidades se constituíram como polos entre os quais circula uma expressiva maioria de mestiços biológicos ou culturais. De um jeito ou de outro, portanto, efetivamente há estigmas a serem combatidos e revertidos.

Desde o período colonial, as cores hierarquizavam, não apenas livres e escravos, mas uma crescente população livre descendente de antigos escravizados que se alforriavam das mais diversas maneiras. Silenciar sobre elas foi uma das formas históricas encontradas para tentar negar essas hierarquias (MATTOS, 2000). De fato, elas continuavam a atuar, mesmo depois do fim da escravidão, discriminando todos aqueles que não podiam por seu fenótipo escapar da classificação de “negro”. Esse o sentido profundo da resignificação levada a cabo pelos movimentos negros da segunda metade do século XX. Assumir-se negro/a passou a significar a incorporação, com orgulho, da herança cultural de milhões de africanos aqui chegados como escravos ao longo de mais de três séculos.

Mesmo assim, não é possível no Brasil, em termos históricos, separar de forma rígida negros e brancos, como se fossem, respectivamente, descendentes de senhores e de escravos. Muitos africanos e descendentes de africanos tornaram-se senhores de escravos; as relações interétnicas e a chamada ideologia do branqueamento tornaram brancos muitos descendentes de cativos. Por sobre eles, uma prática de silenciar a respeito das cores, ou de multiplicá-las num quase arco-íris descritivo, procurou também

desconstruir o *continuum* hierárquico branco/preto, herdado da experiência colonial. Negros e brancos são construções históricas bastante problemáticas e de fronteira difusa na experiência brasileira. Trata-se, portanto, de uma opção política de combate ao racismo quando o parecer aprovado pelas “Diretrizes...” se refere à dicotomia negro/branco como se fosse um dado permanente e imutável, não sujeito a controvérsias, nas relações sociais vigentes no país, como no trecho a seguir:

Pedagogias de combate ao racismo e a discriminações elaboradas com o objetivo de educação das relações étnico/raciais positivas têm como objetivo fortalecer entre os negros e despertar entre os brancos a consciência negra. Entre os negros, poderão oferecer conhecimentos e segurança para orgulharem-se da sua origem africana; para os brancos, poderão permitir que identifiquem as influências, a contribuição, a participação e a importância da história e da cultura dos negros no seu jeito de ser, viver, de se relacionar com as outras pessoas, notadamente as negras” (DIRETRIZES, 2005, p. 16).

A diversidade de posições sobre questão tão controversa, no interior do próprio campo intelectual ligado aos movimentos negros, parece estar de alguma forma inscrita nas “Diretrizes...” aprovadas.

Como no caso dos PCNs, a resolução dessa tensão não pode ser encontrada no texto do documento aprovado. Será feita pelas escolhas do educador em cada escola e sala de aula.

Diretrizes para o Ensino de História e Cultura afro-brasileira e africanas

A divulgação das “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História da Cultura Afro-brasileira e Africana”³ trouxe aos profissionais de História, professores e pesquisadores, novos desafios. Questões diversas vezes levantadas por historiadores e por sujeitos sociais ligados aos movimentos negros, como a continuidade das desigualdades raciais após a abolição da escravidão, tornam-se, com essa oportunidade, motivo e incentivo para a implantação de uma política educacional. Visando a

educação e a transformação das relações étnico-raciais, e criando pedagogias de combate ao racismo e às discriminações, o caminho escolhido pelas “Diretrizes...” foi a valorização da história e cultura dos afro-brasileiros” (DIRETRIZES, 2005, p. 6) Sendo assim, é preciso chamar a atenção para a importância dos conceitos de cultura e identidade negras (e/ou afro-brasileiras).

Colocando no centro do debate conceitos de raça, identidade negra, racismo, democracia racial, cultura negra, cultura afro-brasileira, pluralidade cultural e cultura brasileira, a política educacional proposta pelas “Diretrizes...” exige o aprofundamento desses conceitos e a sua contextualização no processo histórico. Para além do evidente envolvimento de educadores, as “Diretrizes...” convocam os profissionais de História para uma ampla reflexão sobre a História da cultura afro-brasileira, em suas dimensões de pesquisa e ensino.

Nos últimos anos, diversos grupos dos movimentos negros – artistas, integrantes de grupos culturais e intelectuais negros da academia – têm reivindicado o “reconhecimento”, valorização e afirmação da identidade e dos direitos dos afro-brasileiros. Como afirmam as próprias “Diretrizes...”, o “reconhecimento” exige justiça e igualdade de direitos sociais, civis, econômicos e culturais, assim como “a adoção de políticas educacionais e de estratégias pedagógicas que valorizem a diversidade, visando superar a desigualdade étnico-racial presente na educação escolar brasileira, nos diferentes níveis de ensino” (DIRETRIZES, 2005, p. 3).

O “reconhecimento” ainda exige o questionamento das visões sobre as relações raciais no Brasil, assim como a valorização e o respeito à história da resistência negra e da cultura dos africanos e seus descendentes. Recentes pesquisas sobre a organização e os significados da família escrava, sobre as lutas dos escravos e libertos pela realização de suas festas e crenças, sobre as fugas, quilombos e revoltas, ou sobre a luta dos próprios escravos e seus descendentes pela abolição já têm recebido espaço de divulgação, embora ainda pequeno, nos livros didáticos, nos cursos de atualização de professores e em revistas de grande circulação.

A História da cultura afro-brasileira e africana, entretanto, assim como a problematização desses conceitos, não tem recebido a mesma atenção e divulgação. Como todos os conceitos, eles precisam ser entendidos como categorias politicamente construídas ao longo da História por sujeitos e movimentos sociais que os trouxeram a tona (ou os recriaram) e os elegeram como fundamentais.

Assumir naturalmente a existência de identidades negras ou de uma cultura afro-brasileira é perder a dimensão das lutas travadas em torno da construção de identidades, quer mestiças, indígena, popular, brasileira ou regional, ao longo da História do Brasil. Sendo assim, é preciso chamar a atenção para a importância de se pensar a história dos conceitos de cultura negra (e/ou afro-brasileira) e das identidades negras.

Em termos culturais, a tendência do documento das “Diretrizes...” é afirmar a existência de uma cultura negra e africana em oposição a um padrão cultural e estético branco e europeu. Persistiria no Brasil um “imaginário étnico-racial” que ignora ou pouco valoriza as raízes indígena, africana e asiática de nossa cultura (DIRETRIZES, 2005, p. 13). As “Diretrizes...”, com essa perspectiva, acabam sugerindo e defendendo a existência de culturas europeia, africana e indígena, abrindo mão de pensar o quanto as identidades culturais são construções e campos de luta também historicamente datados, como a própria utilização dos termos que fazem referência ao conceito de raça. Os processos de troca cultural e hibridização das culturas não são mencionados como possibilidades reais de trabalho com culturas.

Se, em termos políticos, é bastante compreensível a utilização dos conceitos de cultura negra e/ou afro-brasileira, deve-se levar em conta seus problemas em termos interpretativos ou descritivos. O que realmente é negro na cultura brasileira ou, como formulou Stuart Hall, “que ‘negro’ é esse na cultura negra”? (HALL, 2003, p. 335). Os negros não poderiam partilhar da dita cultura europeia ou branca? E os reconhecidos brancos não poderiam se identificar com práticas culturais costumeiramente atribuídas aos descendentes de africanos no Brasil?

A ideia do nascimento de uma cultura afro-americana tem sido pensada na sua dimensão política, conceitual e histórica. Se há uma série de práticas culturais no Brasil, ou nas Américas, que podem ser “localizadas” na África, é importante discutir os significados dessas continuidades. Mas não só das continuidades, já que não é possível pensar a permanência de uma cultura apenas africana (e/ou negra) nas Américas. Ou seja, inversamente, também é importante pensar as descontinuidades, ou o que os descendentes de africanos fazem (ou fizeram) no Brasil que não se encontra na África. Como pensar a herança africana nas Américas? Até que ponto os africanos não criaram uma nova cultura, nesse sentido, mais (ou tanto mais) americana que africana? (ABREU, 2005, p. 423.)

Esses são os desafios colocados aos historiadores e educadores que pretendem aplicar as “Diretrizes...”. Se concordamos com as “Diretrizes” no sentido de que é importante “acabar com o modo falso e reduzido de tratar a contribuição dos africanos escravizados e de seus descendentes para a construção da nação brasileira” (DIRETRIZES, 2005, p. 18), não podemos criar expectativas sobre a existência de culturas cristalizadas no tempo ou preservadas intactas ao longo de tantas gerações. A diversidade cultural brasileira, e a sua tão propalada pluriculturalidade, deve ser pensada levando-se em consideração os intercâmbios e as trocas culturais (e não apenas raízes, blocos e essências culturais).

Como afirmaram Mintz e Price, “as suposições a respeito do que parece e não parece (ou tem ou não tem jeito de ser) culturalmente ‘africano’ continuam a atormentar os estudos afro-americanos” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 9). Propor a ideia de uma cultura afro-brasileira a partir dos resíduos africanos que permaneceram se por um lado pode facilitar as avaliações simplistas sobre a resistência, por outro acaba desprezando o potencial de criatividade e transformação dos escravos e seus descendentes.

Quando se rompe com uma perspectiva essencialista das relações entre identidade e cultura, decorre que qualquer abordagem sobre as ambiguidades da identidade negra no Brasil torna-se indissociável do

entendimento da experiência da escravidão moderna e de sua herança racializada espalhada pelo Atlântico. No Brasil, esse processo não se apresenta diferente, mesmo que tenha se desenvolvido de forma peculiar. A construção de uma identidade negra nas Américas não se fez como contrapartida direta da existência ou da “sobrevivência” de práticas culturais africanas no continente, mas como resposta ao racismo e à sua difusão nas sociedades americanas (MATTOS, 2003, p. 129).

Paul Gilroy tem trazido a essa discussão uma série de reflexões que ajudam a pensar as relações entre identidades políticas negras e afirmações culturais (culturas políticas, portanto), fundamentais para serem discutidas com professores de história e agentes sociais ligados à educação das relações étnico-raciais. Para o caso da música, Paul Gilroy salientou o quanto ela teria expressado um elemento fundamental da cultura política negra desde o período escravista, quando era negado aos escravos o direito à alfabetização. Talvez exatamente por isso a “música negra” tenha sido escolhida, já no início do século XX, pela liderança negra norte-americana e caribenha como o maior símbolo de uma imaginada autenticidade racial. Mas em meio a políticas de autenticidade, é fundamental não se perder de vista a existência de intercâmbios culturais, dos processos de hibridez e sincretismo de ideias que se processavam (e se processam) nos dois lados mundo atlântico.

Mas como articular identidades negras e culturas híbridas? Para Gilroy, procurando livrar-se dos essencialismos culturais. As tradições inventadas de expressão musical negra são pensadas dentro de uma prática de cultura política e política cultural. As disputas atuais sobre a autenticidade da música negra (no caso do Brasil, as discussões sobre a origem do samba e do *funk* são emblemáticas) devem ser vistas com uma inegável significação política. Para o autor “as culturas do Atlântico negro teriam um caráter desavergonhadamente híbrido” (GILROY, 2001, p. 204).

Stuart Hall, por sua vez, também aborda o impasse entre identidade negra e essência cultural. Para o autor, “o momento essencializante é fraco porque naturaliza e des-historiciza a diferença,

confunde o que é histórico e cultural com o que é natural e biológico e genético. No momento em que o signifiante “negro” é arrancado de seu encaixe histórico, cultural e político, e é alojado em uma categoria racial biologicamente construída, valorizamos, pela sua inversão, a própria base do racismo que estamos tentando desconstruir” (HALL, 2003, p. 345). Dentre as tentações que essa perspectiva provoca, corre-se sempre o risco de defendera crença numa purificação do impuro.

O que fazer, então? Como articular políticas de combate ao racismo, especialmente na escola, sem tropeçarmos em essencialismos culturais? Mais desafios. Como sugere o próprio Hall, uma boa possibilidade talvez seja dirigir “a nossa atenção criativa para a diversidade e não para a homogeneidade da experiência negra”, apesar da evidente distinção de um conjunto de experiências negras historicamente datadas (HALL, 2003, p. 346), como a diáspora e a escravidão.

Em meio a tantos desafios, as “Diretrizes...” tem aberto caminhos e nos feito pensar. A despeito de prognósticos pessimistas, é notório o crescimento do interesse de professores e secretarias de educação pela sua implementação, o que evidencia uma premente demanda social na luta contra o racismo. Algumas estratégias sugeridas pelas “Diretrizes...” podem ajudar a aprofundar a discussão.

O parecer sugere, primeiramente, que o ensino de história afro-brasileira abarque, com prioridade, iniciativas e organizações negras. O texto completo relativo a esta sugestão envolve diversos e diferentes elementos, que muitas vezes sugerem uma continuidade básica e estrutural da história e da cultura afro-brasileira, quando, por exemplo, relaciona o quilombo de Palmares, do século XVII, com as comunidades negras hoje classificadas como remanescentes de quilombo. Porém, sua principal e mais fecunda intenção é, sem dúvida, o incentivo ao trabalho com a história local, buscando conhecer a história das associações que se identificam enquanto organizações negras (“que têm contribuído para o desenvolvimento de comunidades, bairros, localidades, municípios, regiões”). Exemplos: remanescentes de quilombos, associações negras recreativas, culturais, educativas, artísticas, religiosas (irmandades

católicas ou grupos evangélicos), de assistência, de pesquisa, grupos do Movimento Negro. Nesse sentido, o foco do trabalho escolar sobre estas associações pode se colocar sobre sua historicidade, destacando exatamente o processo histórico de construção da identidade negra do grupo, e as diversas matrizes culturais (africanas, portuguesas, norte-americanas etc.) por ele acionadas. Assim, os estudantes podem reconhecer, de forma prática, que tradições e experiências confluíram para definir, hoje, a identidade negra dos grupos estudados. Além do mais, abre possibilidades de se avaliar a atuação política dos afrodescendentes para além do período de luta contra a escravidão, perspectiva que predomina nos livros didáticos e no próprio ensino de História.

Em outra estratégia de ensino, certo sentido de valorização do tradicional, como aquilo que formalmente resiste a mudanças, não deixa de estar presente quando o texto das “Diretrizes...” sugere que se traga para a escola congadas, moçambiques, rodas de samba ou maracatus, como formas de ser e viver da cultura negra. No entanto, tais manifestações têm história, precisam de tempo e lugar para acontecer, e isso pode ser destacado pelo professor para não se correr o risco de mumificar tais manifestações no trabalho em sala de aula, com resultados contrários aos que pretende as “Diretrizes...” aprovadas. Sempre que possível, tal abordagem pode se fazer associada a grupos e associações que desenvolvem essas manifestações hoje, de forma que elas sejam percebidas como manifestações culturais vivas, ligadas a lutas políticas e sociais atuais e, portanto, sujeitas a transformações de significados ao longo do tempo.

Um dos aspectos criticados do texto diz respeito aos significados que devem ser atribuídos às comemorações cívicas ligadas à luta contra o racismo (13 de maio, Dia Nacional de Denúncia contra o Racismo, 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra, 21 de março, Dia Internacional da Luta pela Eliminação da Discriminação Racial). Especialmente para o 13 de maio, o parecer sugere que tal dia deveria ser tratado como “dia de denúncia das repercussões das políticas de eliminação física e simbólica da população afro-brasileira no pós-abolição”, afirmação extremamente polêmica do ponto de vista

histórico, para se dizer o mínimo. É possível, porém, problematizar, historicamente, os contextos em que foram instituídas, não apenas no Brasil, datas cívicas ligadas à afirmação da consciência negra e à luta contra o racismo. Historicizar tais datas comemorativas, confrontando com documentos de época, apresenta-se como excelente forma de ensinar, de uma perspectiva crítica e dinâmica, a história das relações étnico-raciais no Brasil, suas relações com a memória da experiência da escravidão e da abolição, e de suas mudanças na nossa história recente⁴. O 13 de Maio, por exemplo, foi festejado, no final do século XIX, como uma conquista por lideranças abolicionistas e pelos próprios escravos. Até pouco tempo atrás, comunidades de descendentes de cativos, no Estado do Rio de Janeiro, comemoravam o 13 de maio em reuniões de jongo.

O documento das “Diretrizes...” endossa ainda a importância do ensino da história da África, sempre que pertinente, conectado à experiência dos africanos no Brasil. Para tanto, arrola uma longa lista de temas de estudo em história africana que evidenciam claramente a articulação entre os especialistas responsáveis pelo parecer que serviu de bases às “Diretrizes...” e o campo historiográfico de ensino da história da África, como se organiza no Brasil hoje. Os pontos listados poderiam compor qualquer programa dessa disciplina. O que unifica o elenco de temas é uma perspectiva de não vitimização do continente a ponto de negar-lhe a capacidade de protagonismo histórico. Trata-se de estudar a história africana com o mesmo tipo de abordagem que se aplica à história europeia ou brasileira. Esse um dos pontos mais embasados numa perspectiva dinâmica, crítica e histórica do documento aprovado.

Por fim, sugere-se o trabalho, em forma de projetos, com biografias de personalidades negras com impacto na história do Brasil e do mundo atlântico. Essa orientação é especialmente vulnerável às decisões tomadas em classe pelo professor. Este pode cair na tentação de heroicizar os personagens negros da história, simplesmente replicando o que a antiga historiografia fazia com personagens em sua maioria “brancos”. Por outro lado, uma abordagem crítica das biografias sugeridas permitiria historicizar, através de exemplos concretos, as formas diferenciadas de ser negro e de se conviver com a presença do

racismo nos diversos contextos da história brasileira. O que significava ser um negro rico e culto em plena vigência da escravidão, como foi o caso dos irmãos Antônio e André Rebouças? O quanto a condição de liberto marcou a ação política de homens como Toussaint Louverture ou Luís Gama? Qual o papel dos intelectuais e músicos negros nas lutas antirracistas do século XX? Essas histórias de vida podem, ao invés de se tornarem uma tentativa de construção de contra-heróis, converterem-se em uma ferramenta eficaz, caso sejam ligadas a experiências concretas e se associadas a questões específicas, evitando-se o preconceito quanto aos personagens. As experiências de vida de protagonistas negros também evidenciam o quanto, apesar dos limites, homens e mulheres negros modificaram e romperam com os caminhos e destinos que lhes tentaram impor, seja no período escravista ou no pós-abolição. Suas experiências alargaram e diversificaram as possibilidades de vida e cultura dos afrodescendentes.

Se concordamos com as “Diretrizes...” no sentido de que é importante “acabar com o modo falso e reduzido de tratar a contribuição dos africanos escravizados e de seus descendentes para a construção da nação brasileira” (DIRETRIZES, 2005, p. 18), não podemos criar expectativas sobre a existência de culturas cristalizadas no tempo ou preservadas intactas ao longo de tantas gerações. A diversidade cultural brasileira, e a sua tão propalada pluriculturalidade, deve ser pensada levando-se em consideração os intercâmbios e as trocas culturais, de forma a colocar em evidência a pluralidade da própria experiência negra no país. Persistentes são as ações e políticas que mantêm e renovam as desigualdades e hierarquias raciais em nosso país.

Em 10 de março de 2008, foi promulgada pelo Presidente da República a Lei 11.645, que modificava a Lei 10.639 de 2003, alterando mais uma vez um dos artigos das Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394 de 1996), com objetivo de incorporar, de uma forma obrigatória, a História e a Cultura da população indígena no currículo oficial da rede de ensino brasileira (fundamental e média, pública e privada). Complementando a Lei 10.639, a Lei de 2008 esclareceu ainda que o “conteúdo programático” incluiria “diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira”.

Determinava, portanto, o estudo da história da África e dos africanos, da luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, da cultura negra e indígena brasileira e do negro e do índio na formação da sociedade nacional. Propunha “resgatar as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil” nas diversas oportunidades curriculares, “em especial nas áreas de educação artística e de Literatura e História brasileiras”.⁵

Sem dúvida, a incorporação da obrigatoriedade de ensino da História e Cultura Indígena reparava uma enorme lacuna em relação aos direitos dessa população em ter reconhecido seu passado e identidades nos currículos oficiais da escola no Brasil. Se a Lei 11.645 ainda não parece ter alcançado os mesmos desdobramentos pedagógicos e políticos da que estabeleceu a obrigatoriedade do ensino de História da África e da cultura afro-brasileira, sua presença coroa também uma longa luta de lideranças e povos indígenas pelo reconhecimento de sua história e de seus direitos. Como a Lei 10.639, a promulgação da Lei 11.645 foi mais uma etapa de um longo caminho, bem marcada na Constituição de 1988, que reconheceu a pluralidade cultural e a diversidade linguística da formação do Brasil e criou reais possibilidades para a ampliação do movimento indígena organizado na luta pela manutenção de sua organização social, tradições e terras que ocupam⁶.

Na década de 1990, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e os PCNs, como vimos, questionavam a ideia de um Brasil sem diferenças, formado pela harmônica união das chamadas três raças, e investiam na proposta de educação das relações étnico-raciais. Aos poucos, como apontaram Ernesta Zamboni e Maria Aparecida Bergamachi, lideranças indígenas, com apoio de diversas instituições da sociedade civil, “passaram a ter uma participação mais ativa na política nacional”, intervindo especialmente no campo educacional das populações indígenas⁷. Em 1998, no âmbito das políticas do MEC, divulgava-se o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI) e logo após o Referencial para a Formação de Professores Indígenas e as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena. Em 2004, foi criada a Comissão Nacional de Apoio à Produção de Material Didático Indígena e, em 2005, um programa que visava

impulsionar a formação superior de professores indígenas com possibilidades de implementação de cotas para indígenas nas universidades. Em documento oficial do MEC, avalia-se toda essa política como resultante das principais bandeiras defendidas pelo movimento social indígena e indigenista, emergente no país, como o movimento negro, desde meados da década de 1970 ⁸.

A Lei 11.645, em 2008, viria consolidar esse movimento e ampliá-lo com a obrigatoriedade de conteúdos ligados à população indígena na história ensinada do país. Pretende-se que esses conteúdos deem visibilidade às demandas dessa população e combatam antigas versões discriminadoras e homogeneizadoras das identidades étnicas, das memórias históricas e dos conhecimentos dos povos indígenas⁹.

Referências

ABREU, Martha. Cultura política, música popular e cultura afro-brasileira: algumas questões para a pesquisa e o ensino de História. In: SOIHET, Rachel et al. *Culturas políticas*. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj, 2005.

_____. Cultura imaterial e Patrimônio Histórico Nacional. In ABREU, M., SOIHET, R. e GONTIJO, R. (Org.). *Cultura política e leituras do passado, historiografia e ensino de História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Faperj, 2007.

BARROS, José Marcio (Org.). *Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira*. Belo Horizonte: PUC Minas Virtual, 2006.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In LASK, Tom. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais/Temas Transversais*. Brasília: MEC/SEF, 1998.

CERUTTI, Simona. Processo e experiência: indivíduos, grupo e identidades em Turim no século XVII. In REVEL, Jacques. *Jogos de escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978. (Ensaio 34).

GILROY, Paul. *Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.

HALL, Stuart. *Da diáspora, identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Humanitas, 2003.

MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MATTOS, Hebe. O ensino de história e a luta contra a discriminação racial no Brasil. In: ABREU, Martha e SOIHET, Rachel. *Ensino de História*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra/Faperj, 2003.

MATTOS, Hebe. O herói negro no ensino de história do Brasil: representações e usos das figuras de Zumbi e Henrique Dias nos compêndios didáticos brasileiros. In ABREU, M.; SOIHET, R.; GONTIJO, R. (Org.). *Cultura política e leituras do passado, historiografia e ensino de História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Faperj, 2007.

MATTOS, Hebe (Dir.); ABREU, Martha (Coord.). DVD *Memórias do cativo*. LABHOI-UFF, 2005. Acesso em: <www.historia.uff.br/labhoi>.

MATTOS, Hebe e ABREU, Martha. DVD *Jongos, calangos e folias*. Niterói: Petrobrás Cultural; LABHOI-UFF, 2007. Acesso em: <www.historia.uff.br/jongos>.

MINTZ, Sidney; Price, Richard. *O Nascimento da cultura afro-americana, uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas; Centro de Estudos Afro-brasileiros, 2003.

RIOS, Ana; MATTOS, Hebe. *Memórias do cativo*. Família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

WADE, Peter, Compreendendo a África e a 'negritude' na Colômbia: a música e a política da cultura. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 25, n.1, 2003.

Jogos educativos sobre escravidão africana e sua aplicação em sala de aula

Carmen Margarida Oliveira Alveal

Aldinízia de Medeiros Souza

Diana da Silva Araújo

A presença negra africana no Brasil pode ser percebida em diversos aspectos da vida do brasileiro. Logo, o estudo da participação negra na nossa sociedade e cultura é de grande importância na formação de uma educação para o combate ao preconceito e para que haja uma maior inclusão social. Desde o século XVI, quando teve início a diáspora africana para o Brasil, os africanos estão presentes na formação da sociedade brasileira. Embora tenham chegado ao Brasil como mão de obra escrava, aqui eles manifestaram sua cultura, formaram famílias, lutaram pela liberdade, introduziram técnicas de trabalho desconhecidas dos europeus, expressaram sua arte. Assim, a função de escravo não foi a única desempenhada pelos africanos e seus descendentes. A complexidade e a variedade de culturas dos povos do continente africano que desembarcaram no Brasil contribuíram para a diversidade da nossa cultura. Contudo, a concepção da época de que os povos africanos eram inferiores, aliada à desvalorização do trabalho braçal, legou, ao Brasil, uma história de preconceitos, de maneira que

o racismo e as práticas discriminatórias disseminadas no cotidiano brasileiro não representam simplesmente uma herança do passado. O racismo vem sendo recriado e realimentado ao longo de toda a nossa história. Seria impraticável desvincular as desigualdades observadas atualmente dos quase quatro séculos de escravismo que a geração atual herdou (CAVALLEIRO, 2006, p. 20).

O combate ao racismo é papel, também, da escola. O contexto escolar é repleto de situações em que o tratamento pejorativo ao negro e à cultura afro-brasileira aparece sob forma de apelidos ou outras práticas racistas, portanto não se pode negligenciar essa realidade. Cabe aos educadores problematizar essas situações a fim de contribuir para a

efetivação da cidadania, para que todos tenham direito ao acesso ao conhecimento e vivência da cultura afro-brasileira, pois

o resgate da memória coletiva e da história da comunidade negra não interessa apenas aos alunos de ascendência negra. Interessa também aos alunos de outras ascendências étnicas, principalmente branca, pois ao receber uma educação envenenada pelos preconceitos, eles também tiveram suas estruturas psíquicas afetadas. Além disso, essa memória não pertence somente aos negros. Ela pertence a todos, tendo em vista que a cultura da qual nos alimentamos quotidianamente é fruto de todos os segmentos étnicos que, apesar das condições desiguais nas quais se desenvolvem, contribuíram cada um de seu modo na formação da riqueza econômica e social e da identidade nacional (MUNANGA, 2005, p. 16).

O conhecimento da cultura afro-brasileira e a tomada de consciência de pertencimento dessa cultura como sendo de todos e não apenas de um segmento da sociedade, requer um exame crítico do *mito da democracia racial*, de acordo com o qual “diz-se que o Brasil é um país de vasta miscigenação, que há possibilidades de pessoas descendentes de negros africanos ascenderem socialmente, que não vivemos a segregação racial explícita presente em muitos países” (RIOS, 2004, p. 470). Esse mito encobre os conflitos e preconceitos que impedem o acesso à igualdade de direitos às pessoas de diferentes etnias. Mas, vale considerar, como alerta Boaventura de Sousa Santos, que “o princípio da igualdade seja prosseguido de par com o princípio do reconhecimento da diferença. [...] temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza” (SANTOS, 2004, p. 272). A igualdade de direitos passa, portanto, pelo reconhecimento das diferenças existentes na sociedade. Sendo assim, esse reconhecimento é essencial para que todos os cidadãos tenham as mesmas oportunidades. Nesse contexto, a escola é uma dos veículos sociais para a promoção dessas oportunidades, sobretudo no que diz respeito ao acesso à educação.

Entende-se, conforme Stuart Hall (2006), a raça como categoria discursiva e não biológica, mas utilizada como elemento de diferenciação de um grupo social de outro, e nesse caso, como uma diferenciação preconceituosa, carregada de estereótipos que depreciam

os negros e a cultura de matriz africana. Entretanto, durante muito tempo o conceito biológico de raça foi utilizado como meio de inferiorização de uma camada social e, embora esse conceito não seja válido como categoria biológica, tem sido muito utilizado, o que alimenta um preconceito pautado nas características físicas.

O combate ao preconceito é, portanto, um dos objetivos do projeto supracitado, visto que se encontra em consonância com a Lei federal 10.639/03 que tornou obrigatório o ensino de História da África e da cultura afro-brasileira em todo o currículo escolar, especialmente nas disciplinas de História, Arte e Literatura.

Com essa medida, novas possibilidades de ensino surgem com a finalidade de uma educação antirracista, defendida ao longo de anos pelos movimentos sociais de educação, movimento negro e segmentos sociais comprometidos com a ampliação e efetivação dos direitos humanos. Aspectos contemplados pela lei, segundo Santos (2005), já estavam presentes em reivindicações do *I Congresso do Negro Brasileiro*, em 1950. Entre esses aspectos estão a valorização da História da África e da cultura africana na formação da cultura brasileira, muitas vezes negligenciada pelos livros de História.

A Lei 10.639/03 instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana nos currículos do Ensino Básico. Segundo a relatora, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, do parecer do Conselho Nacional de Educação,

[...] pedagogias de combate ao racismo e a discriminação elaboradas com o objetivo de educação étnico-raciais positivas têm como objetivo fortalecer entre os negros e despertar entre os brancos a consciência negra. Entre os negros, poderão oferecer conhecimentos e segurança para orgulharem-se de sua origem africana; para os brancos poderão permitir que identifiquem as influências, a contribuição, a participação e a importância da história e da cultura dos negros no seu jeito de ser, viver, de se relacionar com as outras pessoas, notadamente as negras (BRASIL, 2004, p. 6).

O Brasil, em termos de políticas de ações afirmativas, tem vivenciado avanços na sua legislação em prol do povo negro e afrodescendente, a exemplo da citada lei. Vale salientar que a implementação dessas leis, como a 10.639/03, é fruto de ações do movimento negro organizado, que reivindica seus direitos e espaços dentro da sociedade há mais de meio século, conforme já mencionado. Desde então, vários, estados e municípios brasileiros incorporaram muitas reivindicações desse povo em suas Leis orgânicas. Além de citar explicitamente as disciplinas de História, Artes e Literatura como vetores dos conteúdos a serem ministrados, a Lei 10.639/03 também determina a comemoração do dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra no calendário escolar. Essa data também constitui uma reivindicação do movimento negro, o qual enfoca Zumbi, líder do quilombo dos Palmares, como representante da luta dos escravos pela liberdade. Com isso, pretende-se enfatizar a luta dos africanos em oposição à ideia de liberdade concedida pela benevolência da Princesa Isabel. Assim, a lei vem contemplar reivindicações históricas bem como reconhecer a importância do povo africano na formação do Brasil.

Destarte, o projeto de produção de jogos educativos relativos à temática da escravidão foi elaborado com a finalidade de contribuir com professores da rede pública da grande Natal no sentido de tratar de um tema, que após a Lei 10.639/03 determinou que o conteúdo sobre a História da África e da cultura afro-brasileira estivessem presentes nas aulas de História, Literatura e Educação Artística nos ensinos fundamental e médio. Os desafios para esse projeto recaíam na própria formação dos alunos de graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Não há, em seu corpo docente, professores que tenham estudado especificamente a temática da escravidão. Mas, talvez o maior desafio foram as barreiras criadas pela inexistência no estado de estudos voltados para essa questão. O estado do Rio Grande do Norte teve em sua historiografia tradicional um pilar sólido de construção de uma ideia de que em solo potiguar a presença negra não foi determinante, bem como a escravidão, que teria sido de cunho indígena e com pouco uso de africanos. Dessa forma, Câmara Cascudo (1955), Tavares de Lyra (1984), e Rocha Pombo (1992), escritores da primeira metade do século XX, embasaram historiadores do final do mesmo

século, como Tarcísio Medeiros (2001) e Denise Monteiro Mattos (2000), que continuaram a repetir as ideias dos primeiros no tocante à escravidão africana. Portanto, pouca visibilidade era dada ao elemento negro na sociedade potiguar.

Com base na iniciativa do grupo de estudos Diáspora Africana, criado em 2009, composto por alunos do curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, de estudar o processo histórico que maculou a História do Brasil, a escravidão africana, rodas de leitura sobre bibliografia especializada foram realizadas e também uma procura sobre fontes primárias que comprovassem não somente a presença africana no estado, mas sua importância na formação da sociedade norte-rio-grandense. Enquanto em Caicó, o LABORDOC, pertencente ao CERES/UFRN, tinha centenas de documentos sobre negros na região do Seridó, a costa leste sofria com a falta de fontes e estudos.

Assim, foram iniciadas verdadeiras varreduras em diversos acervos como o Instituto Histórico do Rio Grande do Norte, a Arquidiocese de Natal e vários cartórios. O grupo foi brindado com cartas de alforrias, escrituras de compra e venda de escravos e registros paroquiais relativos a africanos e negros nascidos no Brasil, entre outros. Esses documentos contribuíram para que o grupo percebesse que havia a possibilidade de se construir a história do negro no Rio Grande do Norte. Entretanto, após o desafio de encontrar fontes primárias, logicamente um processo contínuo, outro era posto: como se trabalhar com tais documentos.

Para tanto, o grupo Diáspora Africana organizou, em junho de 2010, o *I Simpósio Internacional de Estudos sobre a Escravidão Africana no Brasil* que, além de contar com especialistas renomados na temática – como os professores João José Reis, Luis Felipe de Alencastro, Marcus Carvalho, Maria Helena Pereira Toledo Machado, Carlos Eugênio Libano Soares, Beatriz Gallotti Mamigoniani, Jaime Rodrigues, Roquinaldo Amaral Ferreira, Solange Pereira da Rocha –, alguns desses mesmos professores realizaram pequenas oficinas com alunos de graduação e pós-graduação da UFRN para justamente introduzirem os alunos a como

ler e problematizar as fontes encontradas. Ao inovar na organização de um evento a partir da introdução de pequenas oficinas com professores, que além de especialistas em escravidão conheciam muito bem a documentação, aqueles alunos foram privilegiados ao terem acesso a metodologias de pesquisa que antes não haviam sido discutidas com o público discente.

Cabe ressaltar que o único historiador do estado que trabalha com escravidão, professor Muirakytan Kennedy de Macedo (CERES/UFRN), fez-se presente em uma mesa redonda com o professor John Manuel Monteiro para justamente debater o suposto desaparecimento indígena e a pouca presença africana no Rio Grande do Norte. Essa ideia foi o eixo tomado por aqueles intelectuais que primeiro escreveram a história do estado ao afirmar que haviam somente “brancos” em solo potiguar e assim legitimar o seu discurso da irrelevância dos negros na história local.

Nesse sentido, depois de muitas leituras, discussão de fontes, vinda de especialistas, o grupo Diáspora Africana passou a discutir em como levar esse conhecimento aos professores da rede pública, tendo em vista que a própria implementação da Lei 10.693/03 fatalmente esbarra na falta de investimentos para capacitar professores e também na falta de material didático específico sobre o tema. Sabe-se que existem dificuldades na implantação da legislação por diversos motivos, entre eles a falta de preparo de profissionais cuja formação ocorreu anteriormente à lei. Algumas das preocupações no tocante à aplicação da norma são observadas por Sales Augusto dos Santos:

A legislação federal, segundo o nosso entendimento, é bem genérica e não se preocupa com a implementação adequada do ensino sobre história e cultura afro-brasileira. Ela não estabelece metas para implementação da lei, não se refere à necessidade de qualificar os professores dos ensinos fundamentais e médios para ministrarem as disciplinas referentes à Lei de nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, menos ainda, o que é grave segundo nosso entendimento, a necessidade de as universidades reformularem os seus programas de ensino e ou cursos de graduação, especialmente os de licenciatura, para formarem professores aptos a ministrarem o ensino sobre História e cultura afro-brasileira (SANTOS, 2005, p. 33).

Um fator inquietante é perceber que a referida legislação, indiretamente, coloca a responsabilidade do ensino já mencionado para os professores, ou seja, sua efetivação fica a depender dos esforços e da vontade destes para que o ensino sobre História e cultura afro-brasileira seja ministrado em sala de aula e ainda limita, de certa forma, o seu ensino às áreas de Artes, Literatura e História. Diante dessas ponderações e limitações mencionadas, corre-se o risco que a lei possa ser inviabilizada, tornando-se inócua.

Mesmo que tais críticas e preocupações sobre a implementação da Lei 10.639/03 sejam pertinentes, não podemos negar que ela

constitui um passo importante para inserir os direitos humanos no cerne dos programas escolares e no sistema educacional como um todo. De agora em diante, está colocado aos profissionais da educação em universidades, escolas das redes públicas e particulares, assim como ao conjunto da sociedade brasileira, preparar-se para o desafio de aplicar essa notável legislação (SERRANO; WALDMAN, 2008, p. 20).

A partir da aceitação de que a sociedade e a cultura brasileira ainda evidenciam profundos traços de discriminação e racismo, considera-se pertinente o estudo sobre a história e a cultura africana e afro-brasileira no sentido de promover uma reflexão sobre a importância de se combater o preconceito, reconhecendo a participação dos africanos e seus descendentes na produção de riquezas materiais e culturais da sociedade brasileira, reconhecimento esse historicamente negligenciado nos livros didáticos.

A História do Brasil retratada nos livros didáticos tem sido criticada por historiadores, pois é abordada como uma história homogênea, na qual não são tratadas as especificidades étnicas, em favor de uma falsa ideia de ausência de conflito. Segundo Circe Bittencourt(2004), nessa História ensinada há uma concepção política na qual negros e índios não possuem História, são meros “contribuidores” em alguns aspectos da vida cultural.

A presença negra era omitida no ensino até o período da abolição da escravidão, inclusive, só a partir desse momento deu-se início às

explicações da nacionalidade relacionada às etnias que formaram o povo brasileiro (BITTENCOURT, 2004). Até então, a história estava intimamente ligada às elites, da qual negros e índios não faziam parte. Mesmo em épocas mais recentes, os livros didáticos não enfatizam a participação do negro na História. Ainda ressaltam apenas as contribuições dadas à nossa cultura. Vale salientar que a ideia de *contribuição* sugere uma atuação fugaz e momentânea do negro.

Uma educação que se pretende democrática precisa romper com essas distorções, portanto, não se pode ficar restrita ao livro didático, pois eles não são suficientes, uma vez que os conteúdos referentes à temática africana são restritos ou mesmo distorcidos. É possível abordar a temática da História e cultura africana e afro-brasileira por meio de diversos recursos como filmes, documentários, fontes jornalísticas, entre outros. Além disso, não é especificidade apenas de disciplinas como História, Língua Portuguesa e Artes uma abordagem mais ampla e aprofundada dos conteúdos ligados à cultura africana e à afrodescendência. Outras disciplinas também podem abordar a temática. A cultura e conhecimento africanos podem ser abordados em Matemática, Ciências e demais componentes curriculares, que podem dialogar entre si, a fim de colaborar para uma educação democrática, em que as diversas culturas e áreas do saber dialogam.

Conforme observa Kabengele Munanga,

Um projeto nacional de construção de uma verdadeira cidadania e democracia não pode ignorar a diversidade e as identidades plurais que compõem a sociedade brasileira. A democracia implica diálogo entre os segmentos étnicos que compõem a sociedade, para que as especificidades individuais e culturais de grupos diferentes possam coexistir (MUNANGA, 2008, p. 23).

Tendo em vista o proposto pelas *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*, compreende-se que a luta contra a discriminação deve obrigatoriamente se realizar no ambiente escolar. Isso pode ser feito através da promoção do conhecimento e do reconhecimento de todo o legado histórico cultural afro-brasileiro, do

qual nos apropriamos, por vezes, sem compreender a extensão de sua relevância.

Com base nessas diretrizes, o grupo Diáspora africana elaborou jogos educativos sobre escravidão africana como parte do Projeto de Extensão “A escravidão africana no Rio Grande do Norte”, que foi desenvolvido nos anos de 2010 e 2011, com alunos do 6º ao 9º ano, de cinco escolas: Escola Municipal Terezinha Paulino de Lima, na zona norte de Natal; Escola do SESC e Escola Estadual Floriano Cavalcanti, ambas na zona sul de Natal; Escola Estadual Professor Francisco Ivo Cavalcanti, zona oeste de Natal. Na ocasião de exposição do projeto durante a XV Semana de Ciência, Tecnologia e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (CIENTEC), os visitantes do *stand* puderam experimentar esses jogos. A segunda parte do projeto foi a aplicação em sala de aula, sob a orientação do professor da escola junto com os graduandos da UFRN.

O projeto se constitui em uma proposta pedagógica que visa oferecer elementos para a compreensão da diversidade do patrimônio étnico-cultural brasileiro e para a ampliação do conhecimento sobre a África e a cultura afro-brasileira, em uma perspectiva de inclusão, de aceitação das diferenças, da valorização e do reconhecimento da nossa identidade com todas as matrizes culturais e étnicas das quais somos constituídos, e ainda, em uma perspectiva de combate ao racismo. É importante lembrar que vivemos em uma sociedade diversificada e essa diversidade cultural está presente em nossas salas de aula. Portanto, o ensino deve incentivar a tolerância e o respeito à diversidade, seja ela de cor ou credo. E, nesse contexto, a escola tem um papel fundamental no reconhecimento da importância da população negra na construção da identidade nacional, não apenas no registro folclórico ou de datas comemorativas, mas principalmente buscando uma mudança de mentalidades para a compreensão do respeito às diferenças.

Para tanto, e com o objetivo de possibilitar a ampliação e discussão do conhecimento sobre a diversidade da cultura afro-brasileira e a história do negro, diversos jogos. O uso de diferentes fontes de linguagens e de recursos para dinamizar o ensino de História

tem sido preocupação constante entre professores da área. Dessa forma, a ampliação do conceito de fontes históricas e a valorização da iconografia como fonte de produção do saber histórico, ampliam também as possibilidades de produção desse saber em sala de aula (FONSECA, 2005). Quanto mais diversificados os recursos metodológicos, maior a possibilidade de o professor dinamizar seu trabalho e atender as diferentes necessidades pedagógicas dos alunos.

Os jogos são uma forma de se educar usando objetos típicos do cotidiano dos alunos (crianças e adolescentes), ou seja, uma maneira de eles perceberem que a História não precisa ser entendida como algo distante, ao contrário, os alunos podem entendê-la como algo dinâmico e mais próximo de seu dia a dia.

Aproximar a História do presente é importante na prática pedagógica para que os alunos não sejam meros receptores de conteúdos, para que possam ter autonomia na elaboração de questionamentos e na reflexão sobre o tema trabalhado, bem como relacioná-lo com a atualidade, tendo em vista a necessidade, no que diz respeito ao ensino de História, de contribuir para a formação do cidadão crítico.

O uso de jogos educativos significa transferir para o campo lúdico condições de ensino-aprendizagem que permitam a construção do conhecimento de forma prazerosa. Ao assumir uma função pedagógica, essas brincadeiras proporcionam prazer, diversão, e ainda educam, pois acrescentam conhecimentos ao indivíduo. Segundo Kishimoto (2009, p. 37-38),

a utilização do jogo potencializa a exploração e a construção do conhecimento, por contar com a motivação interna, típica do lúdico, mas o trabalho pedagógico requer a oferta de estímulos externos e a influência de parceiros, bem como a sistematização de conceitos em outras situações que não jogos.

Destarte, o aprender brincando não pode ser apenas brincadeira, pois o conhecimento precisa ser complementado e sistematizado. Aprender também requer esforço.

É importante que o professor esteja atento às situações geradas pelo jogo. Sendo este oportunidade de socialização, também é uma forma de aprender a ganhar e a perder, o que são situações próprias tanto do jogo quanto da vida. A criança

quando ganha, sente certo tipo de emoção; o sentimento de superioridade nesse momento, muitas vezes, faz com que a criança superestime sua capacidade e subestime a do outro, tomando assim atitudes de prepotência, de supervalorização, quebrada muitas vezes com a situação contrária. Quando perde, muitas vezes age de forma agressiva e invejosa, destruindo o jogo e destruindo o parceiro. É preciso, portanto, que a criança aprenda a reagir de forma adequada a essas emoções, e o educador precisa estar atento a este aspecto ao propor um jogo (LOPES, 2005, p. 47).

Esses aspectos pedagógicos também foram levados em consideração durante a elaboração dos jogos, de modo que pudessem proporcionar uma atividade lúdica vinculada à aprendizagem.

Para a construção dos jogos sobre escravidão africana foram utilizadas as seguintes fontes visuais: imagens de Debret e Rugendas e fotografias de Cristiano Junior. Vale ressaltar que esse trabalho com jogos é, sobretudo, um trabalho com imagens, as quais foram tratadas como fontes históricas. Os recursos visuais utilizados ajudam os alunos a compreender melhor a temática. Além disso, auxiliam o acesso ao conhecimento para alunos com alguma dificuldade cognitiva no campo da leitura. A relação entre imagem e história, assim como entre imagem e ensino de História são essenciais para as análises no tocante às apropriações desta enquanto fonte documental e seus usos na pesquisa e ensino.

As obras de Debret e Rugendas, reproduzidas nos jogos, foram realizadas na primeira metade do século XIX, período em que o Brasil recebeu a presença de diversos artistas estrangeiros, principalmente com a Missão Artística Francesa.

Jean Batiste Debret chegou ao Brasil junto com a *Missão Artística de 1816* e foi professor da Academia Imperial de Belas Artes. Retornou à França apenas em 1831, onde publicou, entre 1834 e 1839, os três volumes de *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (FREITAS, 2009). Esse

pintor registrou diversas cenas da vida dos negros no Rio de Janeiro, como o vendedor de galinhas, a oficina de artesanato, o casamento religioso, além das conhecidas cenas de castigo e punição. Lembra Freitas que, embora registrasse cenas de castigo e exploração do escravo, Debret percebia o negro como ser inferior e via o sistema escravista como um meio de “reforma moral pelo fato de levar os africanos à luz do cristianismo” (FREITAS, 2009, p. 42).

Joahann Moritz Rugendas chegou ao Brasil a convite do Barão Georg Heinrich Von Langsdorff para trabalhar como desenhista em uma expedição científica. Contudo, abandonou a expedição e voltou para a Europa, onde publicou *Viagem Pitoresca* (DIENER, 1996). Cabe ressaltar que suas obras não são necessariamente uma representação real, mas pode-se observar por meio delas o olhar do artista e alguns aspectos da vida dos negros, relatados na bibliografia sobre o tema. Como lembra Diener (1996, p. 55),

a obra realizada por Rugendas durante sua estância no Brasil teve, pois, que ser completada e enriquecida para a publicação do *Voyage Pittoresque*, o que trouxe como consequência uma marcada deformação em sua espontânea recepção do país em benefício de concessões ao gosto europeu da época.

Além de pinturas e gravuras, foram utilizadas imagens fotográficas para compor os jogos. A fotografia, como explica Kossoy (1989), inovou a forma de transmissão de informações, pois possibilita a percepção de imagens tal quais foram captadas. Embora a fotografia dependa da atuação e do ponto de vista do fotógrafo, é inegável sua importância como fonte histórica, mesmo que expresse uma percepção pessoal do fotógrafo. A própria interferência do autor das imagens é importante para se entender a época, o que interessava revelar e os motivos que levaram a produção de tais imagens. Kossoy (1989, p. 69) informa ainda que “Uma única imagem contém em si um inventário de informações acerca de um determinado momento do passado; ela sincretiza no documento um fragmento do real visível, destacando-o do contínuo da vida”.

No Brasil do século XIX, informa Freitas (2009), o retrato era o gênero mais comercializado da fotografia. Entre os fotógrafos que se

destacaram nessa época, encontra-se o português Christiano Júnior. Após viver em Maceió, chegou ao Rio de Janeiro em 1863. Assim como Debret e Rugendas, o fotógrafo evidenciou em suas imagens diversos serviços realizados pelos negros na cidade: vendedores de frutas, barbeiro, vendedor de ervas medicinais, personagens fotografados para atender a interesses comerciais de venda de *suvenires* fotográficos.

O conjunto de imagens do século XIX possibilita, além da observação de diversos aspectos da vida do negro nesse período, o questionamento das intenções dessas representações, favorecendo assim a construção de um saber histórico crítico. Porém, é preciso cuidado para que os alunos evitem perceber as imagens como verdades ou generalizações sobre o tema, por isso é necessária a compreensão de todo o contexto histórico em que essas imagens foram produzidas, para que então possam ser utilizadas como fontes históricas.

Descrição dos jogos

O jogo da memória é composto por oito imagens de Rugendas, duplicadas e numeradas de 1 a 16. São imagens que retratam o cotidiano do negro no Brasil. Entre elas: *Casal de negros na Bahia*, em que se destacam pessoas ativas com vestimentas coloridas; *Negras no Rio de Janeiro*: apresenta duas mulheres negras, uma com cesta de frutas na cabeça, o que sugere ser uma vendedora, visto que essa era uma das atividades desempenhadas pelas negras de ganho. A outra mulher sentada veste roupas melhores e usa calçado, um dos símbolos de liberdade. Para Freitas (2009), essa imagem sugere que o artista procura demonstrar que era possível a integração do negro na sociedade. Em *Negros numa plantação*, expõe um homem e uma mulher conversando. A imagem demonstra um momento de descontração, que pode tratar de negros livres ou escravos, uma vez que a cor da pele não é o único elemento para definir o cativo. Essas e outras imagens expõem que a vida do negro não se resumia às atividades do sistema escravista. Já as imagens *Negros recém-chegados* e *capitão do mato* expressam situações mais árduas da vida escrava e possibilitam discussões sobre os aspectos desumanos da escravidão e da reação dos escravos a esse sistema.

Figura 1 – Aluno da rede municipal de ensino participando do jogo da memória da Diáspora Africana



Autores 2013

O jogo de dominó, composto por 28 peças, com imagens de 6 faces, também de Rugendas, retrata etnias diferentes, de Moçambique, Quiloa, Congo, Cabinda e ainda os criolos.

Figura 2 – Dominó da Diáspora Africana



Autores 2013

Figura 3 – Alunos da rede municipal de ensino jogando o dominó da Diáspora Africana



Autores 2013

Nesse jogo, as diversidades étnicas são apresentadas aos alunos, que podem ver as singularidades físicas e perceber a diversidade de africanos que vieram para o Brasil. Observa-se ainda não apenas os elementos físicos, mas também os culturais, como marcas tribais, vestimentas, ornamento dos diversos povos que participaram da construção de uma cultura tão diversificada que é a do Brasil. A percepção da diversidade é um elemento essencial para a realização de uma educação de combate à discriminação racial.

O jogo do tabuleiro conta a trajetória do escravo africano vindo para o Brasil, desde a sua captura no continente africano. A “vitória” do jogo ocorre quando o aluno que chega à casa correspondente à Lei Áurea, ou à casa correspondente à carta de alforria. Ao longo do percurso, o jogador atua como um escravo. Cada casa representa uma situação ilustrada por imagens de Debret, Rugendas e Cristiano Júnior. Assim, o jogador pode perceber as dificuldades vividas em função do tráfico e do comércio de escravos, as diversas atividades desempenhadas pelos escravos urbanos, como os ofícios de artesão, barbeiro e vendedor e pode notar a possibilidade de receber assistência de uma irmandade religiosa. Contudo, o caminho percorrido é longo e árduo e nem todos os jogadores conseguem ganhar, como nem todos os escravos conseguiam liberdade.

Figura 4 – Alunos da rede municipal de ensino jogando o tabuleiro da Diáspora Africana



Autores 2013

Aplicação dos jogos

Será exposto um relato de experiência de aplicação dos jogos para alunos do 7º ano do Ensino Fundamental da Escola Municipal Terezinha Paulino de Lima. Nesse nível escolar, de acordo com o currículo, estuda-se parte da História do Brasil Colonial, incluindo a escravidão. Os livros didáticos costumam enfatizar o negro como mão de obra, abordando as diversas atividades a que se dedicaram, valorizando, sobretudo, o trabalho na lavoura de cana de açúcar. Em seguida, abordam-se as atividades desenvolvidas pelos negros na cidade, embora de maneira muito conceitual, descrevendo-se, por exemplo, o que é um escravo de ganho e um escravo de aluguel. Poucos livros, contudo, demonstram o significado dessas atividades na vida dos escravos e no processo de conquista da alforria. Na sequência, estuda-se a violência do sistema escravocrata e a resistência dos escravos; um pouco adiante, alguns aspectos da cultura como o sincretismo religioso.

Dessa maneira, o professor precisa dispor de outros recursos pedagógicos para explorar o tema de modo mais complexo, em que o escravo seja percebido como um ser agente em uma rede de relações que se estende além das de trabalho e luta. Também é preciso possibilitar aos alunos uma leitura reflexiva das imagens que acompanham os textos nos livros didáticos, a fim de que se percebam seus possíveis significados. Nesses aspectos, os jogos podem ser utilizados, tanto para

uma complementação do conteúdo como para uma melhor exploração das imagens. Assim, os conteúdos abordados no texto e nas atividades lúdicas complementam-se, pois a atividade tem uma função pedagógica, e não é apenas um momento de descontração.

A aplicação dos jogos foi realizada depois que os alunos já haviam estudado o conteúdo sobre escravidão a partir da discussão de texto em sala de aula. Nesse sentido, já existia um conhecimento prévio desenvolvido na escola, além das informações que os alunos já trazem do seu conhecimento construído. Esses conhecimentos integraram-se aos jogos complementando a abordagem sobre a escravidão.

Os alunos dividiram-se em grupos para cada categoria de jogo, realizando um rodízio das atividades que duraram uma hora para cada turma. Como só havia três jogos, sendo um exemplar de cada, e aproximadamente 35 alunos em sala de aula, alguns grupos aguardavam a oportunidade de jogar enquanto os outros brincavam. Esperar a sua vez de jogar é uma maneira do aluno adquirir controle sobre a ansiedade e aprender a conviver com frustrações, conforme ensina Lopes (2005, p. 39), “vivenciar a pequena frustração de um desejo, ter de esperar para poder concretizá-lo eleva o grau de satisfação e prazer, conferindo uma sensação de capacidade de realização para a criança, pois precisou de seu esforço e, portanto, é capaz de dar mais valor ao seu próprio trabalho”.

Com o jogo de tabuleiro, é possível trabalhar esse aspecto afetivo da pequena frustração. Quanto ao conteúdo, a trajetória do escravo – do cativo à liberdade –, possui vários elementos a serem trabalhados como a participação do negro na sociedade, a cidadania no sistema escravista e o acesso à alforria. Dessa maneira, o aluno observa a dificuldade de conseguir a liberdade adquirida por poucos e observa ainda a situação do liberto: como viviam, quais as oportunidades e dificuldades encontradas.

O jogo da memória é um instrumento que permite trabalhar a concentração, pois os alunos precisam identificar os pares das figuras. Para tanto, precisam concentrar-se para identificar o local correto em que elas se encontram, além de ficarem atentos para identificar as

minúcias de cada figura e não confundir as parecidas. Uma dupla de cada vez participava do jogo, em seguida questionava-se aos participantes sobre o que as imagens representam.

O dominó, que possui representações de etnias africanas, é jogado em quarteto. Durante esse jogo, para identificar os pares, o aluno deve observar com atenção as diversas etnias representadas nos rostos. Dessa maneira, além de perceber as diferenças entre as etnias, o aluno exercita sua concentração.

Os jogos, em geral, contribuem para a socialização dos alunos. Além de permitirem a integração entre eles, são oportunos para se aprender também valores, como o respeito ao outro; permitem ainda trabalhar regras e limites, pois o respeito às regras do jogo é condição necessária à participação e esta requer limites, pois não se pode jogar quantas vezes quiser, é preciso cada um esperar sua vez.

Durante a participação nas atividades lúdicas, os discentes perceberam relações entre o que foi estudado em aula e o que foi abordado nos jogos, além de despertarem o interesse para desenvolver outras atividades sobre a temática, como elaboração de maquetes, desenhos e história em quadrinhos. Isso denota o incentivo à criatividade e o caráter motivador dos jogos.

A aplicação dos jogos temáticos sobre escravidão foi realizada em sala de aula durante a semana das comemorações da Consciência Negra, na escola. Além dessa atividade, outras foram desenvolvidas, como uma oficina de Ioruba, discussão de textos sobre a cultura afro-brasileira, discussão de letras de músicas que envolvem a questão étnico-racial, exposição de imagens sobre a África e apresentação do grupo de dança da escola com coreografia da música *O canto das três raças*, em interpretação de Clara Nunes. Dessa maneira, procurou-se ampliar os conhecimentos dos alunos e discutir as relações entre o passado e o presente no que diz respeito à abordagem da cultura afro-brasileira.

A receptividade dos alunos aos jogos foi muito satisfatória. Além de expressarem o prazer de brincar, expressaram também o prazer de aprender. As atividades os motivaram na busca e construção do seu

próprio conhecimento e auxiliaram na reflexão sobre a diversidade étnica.

Considera-se que a experiência em produzir os jogos e aplicá-los em escolas dos ensinos fundamental e médio foi bastante significativo, a ponto de adquirir-se uma atitude mais crítica e reflexiva diante das práticas discriminatórias que ocorrem no interior da escola, muitas vezes, endossada pela omissão de profissionais, o que reforça comportamentos e atitudes que perpetuam o preconceito. Além disso, os conhecimentos adquiridos nas discussões do grupo Diáspora africana e no simpósio de escravidão aplicados em sala de aula através desse projeto pedagógico revelaram ser um desafio, mas que foi possível de ser realizado, e bem. Muitos foram os convites para que o grupo fosse a outras escolas, mas, em virtude das dificuldades de transporte dos jogos, foram recusados.

Os conteúdos selecionados para o desenvolvimento do projeto tiveram como pretensão refletir sobre o processo de formação da cultura brasileira e promover a compreensão da participação dos diversos grupos étnicos para a construção da identidade nacional pluricultural, bem como valorizar o respeito à diversidade étnico-cultural do Brasil. Nesse sentido, o trabalho foi pautado numa concepção de educação multicultural, visando influir efetivamente na promoção da igualdade racial.

Levar para a sala de aula a discussão sobre o tratamento destinado aos afro-brasileiros na História do Brasil, bem como desvelar as situações de desigualdade existentes entre negros e brancos não é uma tarefa fácil, pois requer desconstruir estereótipos e preconceitos construídos historicamente e arraigados nas experiências pessoais de cada um. Mesmo cientes das dificuldades que se poderia vivenciar, os professores das escolas visitadas abraçaram o projeto. Pelo exposto, considera-se que os resultados obtidos foram positivos e de grande contribuição para novos projetos afins, de maneira que é possível desenvolver trabalhos pedagógicos que contribuam para a efetivação da Lei 10.639/03, no intuito de ampliar os conhecimentos sobre a África e a cultura afro-brasileira, bem como possibilitar uma educação que

contribua para o combate ao preconceito e que valorize a diversidade de culturas e povos que formaram o Brasil.

A despeito de o projeto de ida às escolas ter sido suspenso em 2012, a busca por fontes primárias continua, bem como a ideia lançada inicialmente pelo grupo Diáspora africana de consolidar estudos de escravidão africana no Rio Grande do Norte. Além disso, a participação do negro na sociedade tem prosseguido por meio de dissertações de mestrado produzidas no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UFRN, entre as quais dois embriões também se encontram neste livro.

Referências

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. A África, a educação brasileira e a Geografia. In: BRASIL. Ministério da Educação/Secretaria de Formação continuada, Alfabetização e diversidade. *Educação antirracista: caminhos abertos pela lei 10639/03*. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

BITTENCOUT, Circe. Identidade nacional e ensino de História do Brasil. In: KARNAL, Leandro (Org.). *História na sala de aula: conceitos e práticas e propostas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

BRASIL. *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. MEC. Brasília, DF, 2004. Parecer CNE/CP 3/2004, de 10 de março de 2004.

_____. *Educação antirracista: caminhos abertos pela lei 10639/03*, Brasília: MEC/SECAD, 2005.

_____. Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003. *D.O.U.*, Brasília, 10 jan. 2003.

_____. Ministério da Educação/Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. *Orientações e ações para educação das relações étnico-raciais*. Brasília: SECAD, 2006.

CAVALLEIRO, Eliane. Introdução. In: BRASIL. Ministério da Educação/Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. *Orientações e ações para educação das relações étnico-raciais*. Brasília: SECAD, 2006.

CASCUDO, Luís da C. *História do Rio Grande do Norte*. Brasília: MEC, 1955.

DIENER, Pablo. O catalogo fundamentado da obra de J. M. Rugendas e algumas ideias para a interpretação de seus trabalhos sobre o Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n.30, p. 46-57, jul./ago. 1996.

DIENER, Pablo; COSTA, Maria de Fátima. *A América de Rugendas: obras e documentos*. São Paulo: Estação da Liberdade: Cosmos, 1999.

FONSECA, Selva Guimarães. *Didática e prática de ensino de história: experiências, reflexões e aprendizados*. 4. ed. Campinas: Papirus, 2005 (Coleção Magistério: Formação e Trabalho Pedagógico).

FREITAS, Iohana B. de. *Cores e olhares no Brasil oitocentista: os tipos negros de Rugendas e Debret*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

Liberdades possíveis: alforrias em Arez no final do século XVIII

Aldinizia de Medeiros Souza

No período colonial, povos de origem africana vieram para a América Portuguesa e foram submetidos à escravidão. Desempenharam atividades em diversas áreas da economia, mas sua inserção na sociedade colonial em formação não se limitou apenas à mão de obra escrava, também foram pessoas ativas, que formaram famílias, desenvolveram e reelaboraram sua cultura. Além disso, buscaram a sua liberdade, souberam aproveitar e criar oportunidades para a conquista da alforria. É sobre a aquisição da liberdade por meio do instrumento da carta de alforria o tema deste capítulo, no qual se analisará alguns aspectos das alforrias obtidas na Vila de Arez, no final do século XVIII, no Rio Grande do Norte colonial.

A Vila de Arez foi anteriormente missão de catequização jesuítica. Tratava-se da antiga Missão de Guaraíras, transformada em vila em 1760, fruto das mudanças pombalinas e da determinação régia de 1758, conforme informa Fátima Lopes (2005). Sobre os aspectos econômicos, Claudionor Barbalho (2005) indica que a fase de maior importância econômica de Arez foi o período de 1610 a 1882, na qual se destacou a atividade agrícola, principalmente o plantio de mandioca e milho, bem como a produção de farinha de mandioca. Esse autor (2005) ainda aponta que é possível que se tratasse, em sua maioria, de pequenos plantéis de escravos.

No caso de Arez, entre outras vilas da capitania, sua criação deveu-se a um ato político vinculado ao objetivo de civilizar os índios. Rubenilson Brazão Teixeira (2009), em estudo sobre o processo de secularização dos espaços urbanos do Rio Grande colonial, observa que esse caráter civilizador das vilas estava presente no discurso de autoridades e que era conhecido da população simples. Essa característica civil da vila, conhecida e utilizada por diferentes categorias sociais, como autoridades e pessoas comuns, tem relação com a conquista das alforrias, uma vez que, dotadas de cartório, possibilitava aos libertos registrarem sua carta de alforria como meio de garantir a

liberdade. Obviamente, a existência de cartórios não garantia a conquista da alforria. Sendo assim, a questão a se observar aqui diz respeito ao fato de o escravo encontrar, nesse espaço, condições que pudessem garantir a liberdade adquirida. É evidente que, para isso, os escravos precisariam arcar com os custos desse registro. Pode-se observar, então, a existência de uma imbricada rede de relações entre senhores e escravos, entre as alforrias, as atividades desenvolvidas pelos escravos e o caráter civil da vila.

No Rio Grande do Norte, os estudos sobre escravidão ainda são poucos, mas há trabalhos significativos sobre a região do Seridó (MACEDO, 2003; 2008), que expõem a existência de fontes que atestam a presença e a participação de escravos de origem africana na sociedade potiguar desde o período colonial. Alguns escritores consagraram a ideia da reduzida presença de mão de obra escrava proveniente da África ou de descendentes africanos no Rio Grande do Norte. Câmara Cascudo (1955, p. 44) cita que houve presença do negro em Natal desde janeiro de 1600, logo após a fundação da cidade. No entanto, o autor menciona que “o negro foi-nos uma constante, mas não um determinante econômico” (CASCUDO, 1955, p. 44), em virtude da ausência de indústria açucareira sólida, como havia em Pernambuco, tendo em vista que “as atividades econômicas se resumiam na criação de gado e roçarias de mandioca, milho e feijão, era desnecessária grande cópia de escravos” (CASCUDO, 1955, p. 44).

Com relação aos primeiros anos da colonização do Rio Grande, Tarcísio Medeiros afirma que “os primeiros negros, em pequeno contingente, foram empregados em Cunhaú e Ferreiro Torto, primeiros engenhos que acenderam fogos por pouco tempo, vindos todos eles de Pernambuco [...]” (MEDEIROS, 2001, p. 51). O autor declara ainda que “a contribuição do escravo negro para a etnia [...] foi quase nula” (MEDEIROS, 2001, p. 52). Outros autores como Rocha Pombo (1992) e Tavares de Lyra (1984) também defendem a pouca participação do escravo no Rio Grande do Norte.

Apesar de esses autores não ressaltarem a escravidão de origem africana na história local, as fontes utilizadas neste capítulo atestam a

relevância do negro na capitania e, portanto, a necessidade do desenvolvimento de pesquisas que explorem essas fontes e possam contribuir para os estudos sobre a escravidão de origem africana no Rio Grande do Norte. Com esse intuito, serão abordados aqui os dados iniciais elaborados com base nas cartas de alforria de Arez, cuja documentação encontra-se depositada no Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte.

As cartas de alforria eram registradas no cartório, no Livro de Notas, o que poderia ser realizado pelo próprio liberto ou, a mando do senhor, por um procurador. Algumas cartas eram individuais, outras incluíam grupos de escravos a serem libertados. Tratava-se de um instrumento legal, por meio do qual o cativo adquiria uma mudança no seu *status* jurídico, deixando de ser escravo para se tornar liberto. Entretanto, nem sempre a liberdade plena ocorria de imediato, quando da concessão da carta, pois, muitas vezes, efetivava-se somente após o cumprimento de condições.

O documento é descrito juridicamente por Kátia Mattoso como um dispositivo legal que pode ser concedido “solenemente, ou não, direta ou indiretamente, expressamente, tacitamente, com ou sem documento escrito” (MATTOSO, 1990, p. 177). Vale salientar que o registro da carta em cartório constituía uma garantia, caso houvesse alguma contestação a respeito da liberdade do ex-escravo. Com o documento, o escravo tornava-se liberto, adquirindo, portanto, personalidade jurídica; porém, em uma sociedade em que o negro era quase automaticamente considerado escravo, fazia-se necessário que portasse sua carta de liberdade como meio de comprovar seu *status* jurídico, caso fosse necessário. O extravio ou perda desse documento poderia criar complicações para que o liberto comprovasse sua condição, o que gerava a necessidade de um novo registro em cartório.

Para melhor conhecer as cartas de liberdade, faz-se necessário explicar que elas continham informações como nome do escravo, cor, filiação, idade e motivo da concessão, além de alguns dados sobre o senhor. Informava-se, ainda, a modalidade da alforria (gratuitas ou onerosas); eram, portanto, documentos notariais ricos em informações

sobre as manumissões. As cartas onerosas implicavam em ônus para o escravo, e as gratuitas eram obtidas sem ônus. Como ônus, entendia-se tanto o pagamento em dinheiro como o cumprimento de condições impostas ao escravo. Com base nisso, considera-se aqui, apoiando-se em alguns autores (MATTOSO, 1990; EISENBERG, 1989; SCHWARTZ, 2001) a carta condicional como uma modalidade de carta onerosa. No entanto, o *Dicionário de escravidão negra no Brasil*, de Clóvis Moura, define alforria condicionada da seguinte maneira:

Era uma das formas de alforria gratuita, dada pelo senhor, mas sob a condição de que o escravo prestasse durante determinado prazo serviços a serem cumpridos, ou servisse a determinada pessoa que podia ser o próprio senhor, sua viúva ou algum herdeiro, por vezes até a morte deste (MOURA, 2004, p. 24).

As condições impostas aos escravos, conforme se observará mais adiante, implicavam um investimento em que a alforria era paga com o próprio trabalho, não podendo, pois, ser considerada gratuita como define o dicionário supracitado. Certamente, o número de cartas registradas em um cartório não reflete o número de alforrias concedidas, visto que não havia a obrigatoriedade de se realizar esses registros. Além disso, era preciso arcar com os custos cartoriais, o que poderia ser pouco viável para alguns recém-libertos.

As cartas de alforria permitem traçar um perfil dos alforriados, tarefa já realizada por estudiosos do tema, os quais procuram identificar principalmente o sexo, a idade, a cor ou a etnia dos alforriados. Peter Eisenberg (1989) considera importante observar as transformações históricas nas alforrias, em vez de considerar um padrão único para o Brasil, tal como observou Gorender (1985), tendo em vista que análises das alforrias em regiões distintas permitem identificar semelhanças e diferenças sobre as condições em que foram concedidas, uma vez que “as características do alforriado ‘padrão’ variavam conforme determinações históricas específicas no tempo e no espaço” (EISENBERG, 1989, p. 257).

Ao traçar um perfil dos libertos, diversos estudiosos do tema da alforria concordam com a predominância feminina na obtenção da liberdade, o que é observado em autores como Kátia Mattoso (1990) e

Stuart Schwartz (2001), que estudaram a Bahia no século XVIII, e Mary Karasch (2000), que estudou o Rio de Janeiro no século XIX, bem como Peter Eisenberg (1989) para Campinas, que entre os séculos XVIII e XIX observou uma exceção para os últimos anos da escravidão (entre os anos de 1886 e 1888), quando a quantidade de homens libertos foi superior à de mulheres. Quanto ao Rio de Janeiro do século XVIII, também foi encontrada uma maioria feminina nas alforrias, segundo expõe Antônio Carlos Sampaio (2005), bem como Sheila Faria (2011), que identificou 64% de mulheres nas manumissões do Rio de Janeiro nesse período.

Esses autores identificaram, para regiões diferentes, dados semelhantes sobre as alforrias. No que diz respeito à maioria feminina, esses estudos demonstram, entre as razões dessa primazia, que muitas mulheres dedicavam-se às atividades urbanas que já exerciam na África (KARASCH, 2000), ou ainda, que o custo de sua substituição era menor, ou que possuíam uma maior afetividade com o senhor, conforme salienta Kátia Mattoso, e, devido a esses dentre outros fatores, conseguiam obter mais facilmente a liberdade (MATTOSO, 1990, p. 185). Por certo, a proximidade das escravas com seus senhores ou senhoras poderia facilitar a negociação das alforrias, já que se podem observar constantes referências às sensibilidades nos textos das cartas, com expressões do tipo: “pelo amor que lhe tenho”, “por me ter servido”. Embora se saiba que não é propriamente o amor e a afeição que libertava, mas sim a indenização, há que se considerar que a convivência diária e próxima entre alguns senhores e escravos certamente poderia facilitar as negociações.

Mary Karasch, tratando do Rio de Janeiro no século XIX, destaca a importância da participação feminina, não apenas entre as libertas, mas também entre as senhoras:

Para os donos de escravos como grupo, os documentos sugerem as conclusões seguintes. Primeiro o ambiente urbano facilitava a alforria, os escravos tinham maior probabilidade de obter a liberdade na cidade do que nas zonas rurais. Em segundo lugar, as mulheres, em especial as mais velhas, que ficavam viúvas ou solteiras, desempenhavam um papel importante no processo de alforria, e, como veremos, tendiam a alforriar mulheres e crianças (KARASCH, 2000, p. 451).

Nos documentos de alforria de Arez, referentes ao último quartel do século XVIII, entre os adultos alforriados, foram encontrados registros de 18 (dezoito) mulheres alforriadas e 14 (quatorze) homens; os demais eram crianças, incluindo o sexo masculino e o feminino.

	Quantidade	Porcentagem
Homens	14	32,56%
Mulheres	18	41,86%
Crianças	11	25,58%
Total	43	100%

Fonte: Elaboração da autora a partir das cartas de alforria dos Livros de Notas de Arez – IHGRN.

Sendo assim, de 43 (quarenta e três) alforrias, encontram-se a liberdade de 11 (onze) crianças e de 32 (trinta e dois) adultos, dos quais a maioria era composta por mulheres. Como em outras regiões do Brasil, parece aqui se confirmar as maiores possibilidades de as mulheres conquistarem as alforrias. Dasquelas 18 (dezoito) mulheres, 11 (onze) pagaram por sua liberdade, o que indica a constituição de um pecúlio por sua parte.

Outro aspecto importante destacado por Schwartz (2001) e Karasch (2000) foi perceber que as alforrias não eram atos da benevolência do senhor, mas da conquista dos escravos, mediante negociações muitas vezes difíceis. Não bastava o escravo ter o valor da sua liberdade, “precisavam lutar por ela com paciência e habilidade e manipular o sistema legal a seu favor” (KARASCH, 2000, p. 464). Com base nisso, esses autores demonstram que era preciso longos anos de trabalho para se conquistar a alforria, o que também é enfatizado por Sheila Faria (1998), que destaca a liberdade como um ganho resultante de anos de trabalho árduo. Muito embora as condições de vida do liberto permanecessem semelhantes às do escravo, a liberdade era o principal ganho.

No século XVIII, não havia lei que garantisse a compra da alforria por parte do escravo, mesmo que ele pudesse pagar; portanto, a compra dependia ainda da aceitação do senhor. Somente em 1871, com a *Lei do*

Ventre Livre, os escravos passaram a ter o direito de adquirir a alforria mesmo contra a vontade do seu senhor, desde que tivesse como pagá-la. Para alguns autores, como Chalhoub (1990), a lei de 1871 reconhecia um direito que já existia costumeiramente; embora não fosse obrigatória, era costume a compra da alforria por parte do escravo com a anuência do senhor. Obviamente que existiam também casos em que o senhor não aceitava, o que implicava para o escravo reivindicar a compra da alforria por meio de ação civil.

Além da obtenção por meio da carta, outra forma de aquisição da liberdade por parte do escravo eram as alforrias deixadas em testamentos dos senhores. As concessões de alforria em testamento, analisadas por Eduardo França Paiva (2006) para o caso de Minas Gerais, também se referem a concessões por merecimento e bons trabalhos prestados pelos escravos, mas o autor alerta que:

[...] muito além dos bons serviços prestados, os alforriados [...] certamente investiram em habilidades, em informações, em comportamento, em práticas cotidianas, em sentimentos para tempos mais tarde serem eles os escolhidos pelo proprietário moribundo, entre todos os outros companheiros, para então “ganharem” suas cartas de liberdade (PAIVA, 2006, p. 167).

Atente-se para o fato de que o autor supracitado enfatiza então o investimento individual do escravo para conseguir sua alforria, investimento esse que extrapolava o campo material e envolvia práticas e sensibilidades em uma atuação consciente. Na historiografia recente, as alforrias têm sido estudadas, observando-se a atuação dos escravos no processo de conquista delas. Embora se considere a carta de alforria como uma prerrogativa do senhor, não se descarta a atuação dos escravos para adquiri-la; logo, não eram apenas concessões, mas, outrossim, resultado de negociações e estratégias utilizadas pelos escravos. A manutenção de uma boa relação com o senhor para a conquista da alforria era necessária mesmo após sua conquista, pois as alforrias podiam ser revogadas por ingratidão; sendo assim, o liberto ainda precisava manter a negociação para evitar uma possível anulação.

Os autores também procuram observar a quantidade de manumissões nas áreas urbanas e rurais. Schwartz (2001) analisou

registros de alforria em Salvador, no período de 1684 a 1745, que contava com documentação da própria cidade, mas também das regiões próximas onde não havia cartório. O autor observou, em sua análise, a predominância da alforria de mulheres tanto nas áreas urbanas como nas áreas rurais; e estabeleceu, a partir da pesquisa, padrões para as alforrias, constatando uma proporção de duas mulheres para cada homem alforriado na Bahia. Outra informação relevante diz respeito às alforrias pagas, cujo dado de quase 50% revela que não é propriamente o caráter humanitário dos senhores que explica as manumissões. Além disso, os dados encontrados demonstram uma proporção equivalente de alforrias pagas em Salvador e nas áreas fora da cidade, o que relativiza a ideia de que as alforrias pagas ocorriam predominantemente nas áreas urbanas.

Outras fontes, além das cartas de alforria, podem ser utilizadas para o estudo da manumissão, tais como: certidões de batismo e inventários; também processos criminais, ações de liberdade, a partir das quais os autores¹ procuram dar “voz” ao escravo, procurando identificar, nos documentos, os significados da liberdade para os escravos e o papel desempenhado por eles nesse processo de conquista da liberdade.

Embora a carta de alforria fosse uma prerrogativa do senhor, esse documento dependia do esforço do escravo que, na maioria das vezes, segundo aqueles autores, era conquistada mediante compra após uma negociação. Nesse sentido, os estudos sobre a manumissão, tendo como fonte as cartas de alforria, buscam nas entrelinhas desses documentos identificarem a participação do escravo no processo de obtenção da manumissão. Abordam, ainda, como Maria Helena Machado, a carta de alforria como um elemento de negociação entre senhores e escravos, “sendo a aquisição da liberdade pelo cativo resultado de um jogo de perdas e ganhos, a depender da cobiça, mesquinhez e hipocrisia senhoriais” (MACHADO, 2004, p. 43). Para essa autora, “as cartas denunciam situações muito menos enobrecedoras do comportamento senhorial, situações nas quais a escravidão/alforria foi duramente negociada” (MACHADO, 2004, p. 43). As relações entre senhores e escravos são então percebidas como fruto de uma complexa rede de

relações em que “escravos e senhores manipulam e transigem no sentido de obter a colaboração um do outro” (SILVA; REIS, 1989, p. 16).

A negociação é considerada por Sheila Faria (1998) um elemento importante mesmo nas cartas de alforria onerosas, e não apenas nas alforrias gratuitas; já que não havia obrigação para o senhor de aceitar a alforria mesmo sob indenização de preço. É a partir das negociações estabelecidas com o senhor nessa complexa rede de relações que o escravo encontra oportunidade de adquirir um pecúlio. Sua aquisição deixa clara a participação do escravo em atividades econômicas variadas e atesta que “a população cativa foi capaz de operar com êxito dentro da economia de mercado” (SILVA; REIS, 1989, p. 17). À custa do empenho pessoal, os escravos puderam juntar algum dinheiro e comprar sua alforria; ao menos é o que se pode perceber nos estudos aqui citados, seja nos de Kátia Mattoso (1990) e Stuart Schwartz (2001) para os séculos XVII e XVIII na Bahia, ou no de Mary Karasch (2000) para o século XIX no Rio de Janeiro.

Esses historiadores têm demonstrado a existência de uma maior possibilidade de compra de alforria nas cidades, onde as atividades de ganho praticadas pelos escravos possibilitavam o acúmulo do pecúlio. Entre as principais atividades de ganho destacadas por esses autores, encontram-se a venda de frutas e verduras pelas negras, conhecidas como negras de tabuleiro, e as lavagens de roupa. Outras atividades, a exemplo das artesanais, também possibilitavam a formação de um pecúlio; no entanto, a compra de alforria de um escravo artesão era mais cara, em razão dos rendimentos que esse escravo proporcionava ao senhor.

John Russell-Wood (2005) observa que os escravos participaram de forma variada nas atividades econômicas, assim como os negros e mulatos libertos; mesmo com as dificuldades socialmente impostas, eles puderam aproveitar as oportunidades para conquistar sua alforria. Essa compreensão é uma interpretação constante no recente debate historiográfico, que procura enfatizar o papel do escravo na sociedade e na sua própria vida. Além disso, esse autor lembra que, embora se presuma a predominância de manumissões nas áreas urbanas em

detrimento das áreas rurais, deve-se procurar fugir dessa dicotomia com a finalidade de se perceber os incentivos para as alforrias presentes na economia, o que varia de uma região para outra.

As atividades urbanas desenvolvidas pelos escravos, além de lhes garantir um pecúlio, possibilitava mais autonomia de circulação pelas cidades, como também favorecia a formação de redes de sociabilidade que certamente favoreciam a compra da alforria. No caso desta pesquisa, a Vila de Arez, no Rio Grande do Norte colonial, no último quartel do século XVIII, é analisada sem as peculiaridades urbanas das cidades de Salvador e Rio de Janeiro dos estudos anteriormente citados, tendo em vista que as duas últimas eram grandes centros urbanos. Todavia, deve-se considerar que enquanto espaço definido juridicamente,

é nas vilas, sedes dos termos e das comarcas, que se concentram as autoridades: ouvidores, juízes, câmaras e as demais.[...] ou se tratava de uma vila então todas aquelas autoridades deviam estar presentes, ou não era vila e não tinha nada. Assistimos por isso aos dois extremos igualmente absurdos e altamente prejudiciais: vilas com termos imensos, de território inacessível na sua maior parte, aos agentes da administração concentrados na sede; e vilas apenas nominais, em que nem havia gente suficiente e capaz para preencher o número, elevado demais para elas, de cargos públicos (PRADO JUNIOR, 1996, p. 303).

Por essa definição, já é possível perceber que as funções administrativas da vila não eram suficientes para garantir um modo de vida urbano; porém, esse aparato administrativo possibilitava o acesso a determinadas atuações sociais que não ocorriam nas áreas rurais. Do ponto de vista jurídico, a vila seria considerada um espaço urbano, com funções político-administrativas; entretanto, há ainda que se considerar com base nos costumes, no modo de vida, nas atividades econômicas, entre outros aspectos, se esse espaço está mais próximo do rural ou do urbano. Essas são, portanto, questões, para o caso de Arez, a serem ainda analisadas, pois “as diferentes denominações empregadas, principalmente a povoação, a vila e a cidade, não refletiam necessariamente o nível de desenvolvimento ou de crescimento urbano das localidades” (TEIXEIRA, 2009, p. 59).

Além das condições jurídicas das vilas e cidades possibilitarem uma maior acessibilidade às cartas de alforria e à garantia do seu registro, a historiografia demonstra que nessas localidades havia mais oportunidades de trabalhos que garantissem o pecúlio, e o maior número de escravos domésticos e de pequenos planteis favoreciam a proximidade entre senhores e escravos, no sentido de concessão das alforrias.

Os espaços urbanos e rurais são comumente tratados como opostos e, de fato, algumas atividades são peculiares de cada espaço. Raymond Williams (2011) observa as funções administrativas e ainda religiosas como elementos característicos dos espaços urbanos, em contraste com atividades de caçadores, pastores, e atividades agrícolas relacionadas ao campo. Apesar disso, não se trata de um contraste apenas físico, mas também de sentimentos, atividades e experiências humanas relacionadas ao espaço e ao tempo. Esse autor chama a atenção para relacionar a ideia de campo e cidade às “experiências que essas ideias parecem interpretar” (WILLIAMS, 2011, p. 472). Essa afirmação faz sentido para o objeto de estudo em questão, pois alguns historiadores da escravidão, como Sidney Chalhoub (1990) e Eduardo Paiva (2006), já têm demonstrado a relação entre os espaços e as práticas sociais. Para ambos, as cidades favoreciam a conquista da liberdade. Portanto, será necessária uma compreensão sobre a dinâmica da vida nas vilas, mais especificadamente da Vila de Arez, a fim de se perceber se esse espaço era também favorável às alforrias, ou ainda, às possíveis relações entre o espaço e à conquista da liberdade.

Por enquanto, pode-se observar a predominância de alforrias onerosas em Arez, o que indica a possibilidade de esses escravos constituírem um pecúlio, assim como em outras regiões do Brasil colonial. O levantamento de dois livros de notas dessa vila possibilitou a contabilização de um total de 43 cartas de alforria, conforme se pode observar na Tabela 2:

	Quantidade	Porcentagem
Onerosas – pagas em moeda	25	58,1%
Condicional	15	34,9%
Gratuita	3	7,0%
Total	43	100%

Fonte: Elaboração da autora a partir das cartas de alforria dos Livros de Notas de Arez – IHGRN.

Apesar de uma maioria onerosa, pagas em moeda, é comum nos textos das cartas expressões do tipo: “pelo amor que lhe tenho”, ou “pelo haver cercado com amor de filho”. Em um dos documentos, de 1775, registrado no mesmo livro de notas por Dona Francisca Barbosa Leitão, a alforria do “cabrinha” Ponciano é concedida mediante o pagamento de cinquenta mil-réis em dinheiro e “pelo haver cercado com amor de filho”². A mesma senhora também liberta de forma onerosa a escrava Ana Maria, de 22 anos, irmã de Ponciano, de 20 anos. Contudo, a dita senhora faz questão de declarar que aprecia os escravos como filhos e que lhes tem muito amor, enfatizando assim o aspecto da afetividade.

Dona Tereza de Oliveira Freitas alforriou uma criança, o “mulatinho” Agostinho, com idade aproximada de dois anos. A carta menciona um pagamento de vinte e cinco mil-réis e expõe ainda que a criança era aleijada, mas o motivo alegado para a alforria foi de que a senhora o fizera “por esmola, pelo amor de Deus, pelo haver criado e lhe ter amor”³.

A menção à esmola sugere uma doação por parte do senhor ou senhora, no entanto, pode-se observar, nos casos citados, que a alforria era concedida por outras razões que incluíam o pagamento, a capacidade física do escravo, as relações de afinidade e parentesco, a exemplo dos casos em que o pai comprava a alforria do filho; logo, a liberdade concedida não se constituía em uma simples esmola. O pagamento é um elemento, que, aliado a outros, possibilitava a aquisição da liberdade nos casos supracitados. Ademais, era comum os senhores libertarem escravos enfermos ou velhos, pois a manutenção deles poderia ser um fardo, um peso financeiro sem o retorno desejado.

Destarte, quem estava ficando livre de fato, o Agostinho ou sua senhora, Dona Tereza?

No que diz respeito às alforrias condicionais, foram identificadas 15, entre as 43 cartas levantadas. Dona Catharina Barbosa registrou no Livro de Notas de Arez, em 1781, quatro cartas de alforria, todas sob condição: à crioula Maria do Rosário foi concedida a alforria:

[...] por criá-la em meus braços [...] por lhe ter muito amor [...] a forro de hoje para todo o sempre de toda escravidão e cativoiro como se do ventre de sua mãe forra nascesse porém com a obrigação de me acompanhar e me servir enquanto eu for viva e morrendo eu mandar-me dizer uma capela de missas pela minha alma e cumprindo com as tais obrigações poderá gozar de sua liberdade [...] ⁴

Percebe-se nas demais cartas, presentes na mesma nota, descrição semelhante. A crioula Maria Lourença foi liberta:

[...] por ter dado bom serviço e me ter acompanhado com fidelidade [...] como de fato forra tenho de hoje para todo o sempre de minha livre vontade sem constrangimento de pessoa alguma com obrigação porém de me servir e acompanhar [...] e morrendo eu mandar rezar-me uma capela de missas.⁵

O escravo Antônio “crioulinho” foi liberto, “por lhe ter amor e ter criado em meus braços”, com a obrigação de

[...] me servir e acompanhar enquanto eu for viva e depois de eu morta poderá o dito crioulinho tratar de sua vida e usar de sua liberdade como as mais pessoas forras e libertas como se do ventre de sua mãe forro nascesse, porém com a obrigação de mandar dizer por minha alma uma capela de missas [...].⁶

As mesmas obrigações de servir e acompanhar até a morte da senhora foram impostas à “crioulinha” Januária, afilhada da senhora Catharina Barbosa e filha de Maria Lourença, também liberta condicionalmente. A afilhada foi a única que não recebeu a obrigação de mandar rezar as missas.

Segundo Schwartz (2001), era comum o uso do diminutivo para descrever crianças e adolescentes; sendo assim, é possível supor aqui

que Januária ainda era criança ou muito jovem, visto que é tratada como “crioulinha”, e que, possivelmente, não teria autonomia para encomendar as missas, ou ainda, que receberia menos obrigações que os outros por ser afilhada da senhora.

Todas as demais cartas condicionais dos Livros de Notas de Arez tinham como condição acompanhar e servir ao senhor ou senhora enquanto fossem vivos. A maioria delas era concedida por mulheres. Karasch comenta que

[...] em particular, mulheres idosas que temiam a doença, a idade e a morte, recorriam à alforria condicional para proteger uma escrava favorita de seus herdeiros e motivá-la a cuidar delas até a morte. Somente se cumprisse a condição de prestar serviço bom e leal até a morte do dono é que o escravo ou escrava receberia a liberdade (KARASCH, 2000, p. 461).

Além da preocupação em garantir uma companhia até a morte, as cartas supracitadas evidenciam uma preocupação da senhora com o destino da alma após sua morte. Essas preocupações no Brasil dos séculos XVIII e XIX estavam presentes nas diferentes camadas sociais, registradas tanto em testamento de senhores como de escravos.

Analisando testamentos do século XIX, João José Reis (1991) identificou uma acentuada encomenda de missas destinadas a diversos beneficiários. Os ex-escravos testamenteiros também costumavam encomendar missas para familiares, padrinhos, parceiros comerciais e antigos senhores. O autor observa que os libertos ofereciam mais missas para seus ex-senhores, chamados de patronos, do que para parentes, e infere que isso “reflete um compromisso ideológico com o paternalismo senhorial e com novas regras (católicas) de descendência, impostas pela escravidão [...]” (REIS, 1991, p. 212). Acrescenta, ainda, que a historiadora Inês Oliveira considera que essas missas podem estar relacionadas ao cumprimento de cláusulas de cartas de alforria e que, para Reis, a quantidade de missas encomendadas pelos libertos não equivalem ao valor da alforria, insistindo na tese de que as encomendas de missas refletem a sujeição do ex-escravo ao ex-senhor.

Podemos considerar que, embora uma razão não exclua necessariamente a outra, a hipótese de cumprimento de cláusula de carta de alforria é bem plausível, mesmo porque as encomendas de missas eram acompanhadas de outras condições que os escravos deveriam cumprir; portanto, não são somente as encomendas de missas que pagavam as alforrias, e sim um conjunto de obrigações, que os escravos deveriam cumprir enquanto o senhor estivesse vivo. Quanto à hipótese de sujeição do escravo ao senhor, pode-se concluir que esta se estende, do mesmo modo, ao período pós-morte do senhor. Embora haja uma dependência da alma do cumprimento do acordo, é possível supor que a dependência do escravo ao senhor garantiria o cumprimento de tal cláusula condicional.

Seja por meio de testamento ou de cláusulas condicionais de cartas de alforria, muitos escravos viam-se obrigados a aliviar a possível passagem de seus senhores pelo purgatório, a exemplo dos escravos de Dona Catharina Barbosa. Pode-se notar, então, que, nas cartas de alforria, os senhores demonstravam uma preocupação com o lugar da sua alma; com isso, atribuíam aos escravos a tarefa de mandar rezar as missas como condição de liberdade.

Ao citar o caso de um africano que, em 1790, incluiu em seu testamento as almas do purgatório, João José Reis supõe ser possível “uma associação entre a experiência do purgatório e da escravidão na mente dessa gente que um dia fora escravizada” (REIS, 1991, p. 217). Se for possível uma associação entre o purgatório e a escravidão, essa associação pode ser mais amiúde em se tratando das cartas de alforria condicionais. Compreendendo o purgatório como um lugar intermediário, um misto de sofrimento e esperança de salvação, é possível uma analogia com a liberdade condicional.

As cartas de alforria condicionais possuíam cláusulas a serem cumpridas pelos escravos, sendo imposições determinadas pelo senhor por um tempo estipulado. Muitas vezes a condição referia-se a cuidar do senhor ou senhora até sua morte, o que significa que a conquista da alforria plena poderia demorar muito tempo. Sob esse olhar, pode-se entender que a alforria, se, condicionada ao exercício de funções até a

morte do senhor, não representava a liberdade plena, significava pelo menos a possibilidade de liberdade, uma promessa de liberdade, assim como o purgatório era uma promessa de salvação.

Outro aspecto percebido na análise das cartas levantadas é que o documento de liberdade também estava longe de ser um ato benevolente do senhor, quando utilizada como meio de evitar despesas com escravos idosos. Sendo assim, segundo Karasch (2000), isso explica o fato de esses escravos conseguirem comprar a liberdade por um preço menor. A explicação da autora encontra justificativa na carta da escrava Maria, crioula, pertencente a Bento Freire de Revoredo, em 1775. Essa escrava foi liberta

[...] por preço e quantia de vinte e cinco mil-réis, preço que foi arrematada em praça, por ser esta já de idade de setenta anos, cujos vinte e cinco mil-réis recebi da mão da dita escrava com seus juro de um ano que importaram em duzentos e cinquenta réis, que logo recebi em dinheiro [...].⁷

A prática de libertar escravos idosos sugere uma maneira de se livrar de escravos velhos, bem como “[...] uma ruptura na teia de obrigações recíprocas que envolviam a relação senhor-escravo. Libertos, os escravos não tinham mais a obrigação do trabalho para o senhor, mas perdiam com isso a proteção [...]” (LARA, 1988, p. 251-252).

Ao analisar ações de liberdade, Chalhoub identifica percepções dos escravos a respeito dos seus direitos e demonstra que eles “agiam de acordo com lógicas ou racionalidades próprias, e que seus movimentos estão firmemente vinculados a experiências e tradições particulares e originais” (CHALHOUB, 1990, p. 42). Para o autor, as ações movidas pelos escravos em defesa de sua liberdade revelam sua atuação nos processos de liberdade e a sua visão própria sobre a escravidão e sobre a liberdade, o que explica o título da sua obra: *Visões da liberdade*. Um dos aspectos que representam a liberdade para o escravo era o fato de “viver sobre si”, que, no Rio de Janeiro do século XIX, representava viver longe do senhor e manter-se pelo seu próprio sustento, apresentando-se ao senhor apenas para pagar o jornal. Chalhoub (1990) explica, com base nas ações de liberdade, o argumento de que “viver sobre si”, ou seja, o fato de viver do seu próprio jornal demonstraria que a pessoa é livre, ou

liberta, uma vez que, na concepção dos senhores e dos escravos, “viver sobre si’ era algo atrelado à condição de pessoa livre”⁸; o escravo possuía, então, plena mobilidade espacial e capacidade de se sustentar.

A ideia de mobilidade espacial como sinônimo de liberdade é abordada por Hebe Mattos (1998), que revela as dificuldades de forros exercerem essa mobilidade sem a contestação da liberdade, uma vez que havia a possibilidade de reescravização. Nos textos das cartas de alforria também é possível perceber algum significado da liberdade. A escrava Genebra comprou sua carta de alforria, em cujo documento diz-se que ela “poderá usar de sua liberdade ir para onde quizer”⁹. Com base nisso, pode-se inferir a ideia de liberdade relacionada à mobilidade espacial. A garantia dessa mobilidade espacial era justamente o documento que comprovaria o *status* de forra de Genebra e não de escrava; logo, era seguro registrá-lo em cartório.

Os registros evidenciam ainda que as relações entre senhores e escravos eram um tanto complexas: a alforria podia representar tanto uma promessa, enquanto elemento de dominação do senhor, como a ação do escravo que buscava por sua liberdade; tanto a afinidade quanto o controle, presentes nas relações entre senhores e escravos, entrelaçam-se no jogo de palavras das cartas.

Alguns escravos conseguiam comprar ou adquirir a alforria por meio das relações de parentesco e compadrio. Sendo assim, as cartas de alforria também evidenciam aspectos das famílias escravas. Cacilda Machado (2008) observou na historiografia sobre escravidão, a respeito das relações de compadrio, que são poucos os casos em que os escravos procuravam como padrinho os seus próprios senhores; análise reforçada dos casos estudados pela autora, nos quais, em algumas ocasiões, os escravos estabeleceram compadrio com membros da elite, que não eram, contudo, seus senhores e, em outras, com membros da comunidade, livres e pobres. Dessa maneira, segundo essa autora (2008), os escravos procuravam garantir uma proteção material ou de estreitamento dos laços com a comunidade livre de cor.

Sobre aspectos como esses, Andréa Lisly Gonçalves (2008) lembra que os laços de parentesco e compadrio exercem influência sobre as manumissões em outros momentos além do batismo, pois um padrinho poderia comprar a alforria de seu afilhado posteriormente ao batismo, já na idade adulta. Kátia Mattoso (1990) também destaca a importância dos vínculos familiares e não consanguíneos na obtenção da liberdade, sobretudo para a contribuição no pagamento da alforria, considerando que essa

[...] nunca é uma aventura solitária. Resulta de todo um tecido de solidariedades múltiplas e entrelaçadas, de mil confabulações, processos de compensações, promessas feitas e mantidas, preceitos, até mesmo de conveniência [...] (MATTOSO, 1990, p. 194).

Foi justamente a ligação familiar que garantiu a liberdade do pardo Bento Estevão, em Arez, cuja alforria foi comprada pelo seu irmão Silvestre¹⁰. A mulata Thereza, por sua vez, teve a liberdade paga na pia batismal pelo capitão Francisco Tavares, provavelmente seu padrinho, visto que proporcionou sua liberdade no momento do batismo¹¹.

José Molatinho, de 11 meses, foi alforriado pela senhora Francisca Barbosa de Freitas pelo valor de vinte e oito mil-réis, pagos pelo pai, o capitão Antônio Lopes Galvão.¹² Apesar do pagamento, a senhora mencionava, como em outras cartas, a liberdade concedida como esmola; contudo, podemos perceber aqui dois fatores importantes na obtenção da alforria: a relação de parentesco e o pagamento.

Pode-se observar, a partir dessa amostra das alforrias em Arez, no final do século XVIII, alguns traços que evidenciam a presença de escravos de ascendência africana no Rio Grande do Norte. E, tal como em outras regiões do Brasil, participaram da conquista da liberdade, tendo em vista que a maioria a adquiriu por meio da compra.

Os recortes de textos de alforria aqui citados são parte da documentação levantada de uma pesquisa ainda em andamento. Todavia, nessa amostra já se pode perceber a importância desses documentos para ampliação do estudo sobre a escravidão no Rio Grande

do Norte, haja vista o possível cruzamento das diversas informações contidas nas cartas com informações de outros documentos que elucidem os meios pelos quais a alforria era conquistada.

Referências

BARBALHO, Claudionor B. *Villa de Arez: alguns fatos históricos do século XVII, XVIII e XIX*. Natal: Gráfica São Francisco, 2005.

CASCUDO, Luís da C. *História do Rio Grande do Norte*. Brasília: MEC, 1955.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

EISENBERG, Peter. *Homens esquecidos*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

FARIA, Sheila de C. *A colônia em movimento: família e fortuna no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. Damas mercadoras – as pretas – minas no Rio de Janeiro (século XVIII a 1850). In: SOARES, Mariza de C. (Org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. 2. ed. Niterói: Editora da UFF, 2011.

GONÇALVES, Andréa L. Práticas de alforria nas Américas: dois estudos de caso em perspectiva comparada. In: PAIVA, Eduardo França (Org.). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFGM; Vitória da conquista: Edições UESB, 2008.

GOENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. 4. ed. São Paulo: Ática, 1985.

KARASCH, Mary C. A carta de alforria. In: _____. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 439-479.

LARA, Silvia H. *Campos da violência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LOPES, Fátima M. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. 2005. Tese (Doutorado em História do Norte – Nordeste) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

MACEDO, Muirakytan K. Crime e Castigo: os escravos nos processos judiciais do Seridó. *Mneme: Revista de Humanidades, Caicó*, v. 4, n. 8, p. 1-21, 2003. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>>. Acesso em: 2 jan. 2012.

_____. O sertão negro: escravos nos inventários e testamentos da ribeira do Seridó colonial. *Mneme: Revista de Humanidades, Caicó*, v. 9, p. 23-30, 2008. Disponível em:

<<http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>>. Acesso em: 2 jan. 2012.

MACHADO, Cacilda. *A trama das vontades*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

MACHADO, Maria H. P. T. Sendo escravo nas ruas: a escravidão urbana na cidade de São Paulo. In: PORTA, Paula. *História da cidade de São Paulo*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 59-99. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dh/pos/hs/images/stories/docentes/MariaMachado/SPEscrav.pdf> p. 1-42>. Acesso em: 25 jul. 2010.

MATTOS, Hebe M. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MATTOSO, Kátia de Q. *Ser escravo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MEDEIROS, Tarcísio. *Estudos de história do Rio Grande do Norte*. Natal: Tipografia Santa Cruz, 2001.

MOURA, Clovis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2004.

PAIVA, Eduardo F. *Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

REIS, João J. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ROCHA POMBO. *História do Estado do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1992.

RUSSELL-WOOD. A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SAMPAIO. Antônio C. J. A produção da liberdade: padrões gerais das manumissões no Rio de Janeiro colonial, 1650-1750. In: FLORENTINO, Manolo (Org.). *Tráfico, cativo e liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SCHWARTZ, Stuart. Alforria na Bahia, 1684-1745. In: _____. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru, EDUSC, 2001. p. 171-218.

SILVA, Eduardo; REIS, João J. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

TAVARES DE LYRA, Augusto. *História do Rio Grande do Norte*. Natal: Fundação José Augusto, 1984.

TEIXEIRA, Rubenilson Brazão. *Da cidade de Deus à cidade dos homens: a secularização do uso, da forma e da função urbana*. Natal: EDUFRN, 2009.

WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras: Companhia de Bolso, 2011.

Eurocentrismo, história e história da África¹

Muryatan Santana Barbosa

Eurocentrismo e História

Existe hoje certo consenso nos debates acadêmicos sobre a necessidade de uma discussão das concepções eurocêntricas dominantes na ciência contemporânea.² Todavia, apesar de sua amplitude, tal debate é algo recente. Basta lembrar que as contribuições pioneiras sobre o assunto datam da década de 1950 e início dos 1970, como aquelas dos sociólogos Ramos, em *Redução sociológica* (1958) e Abdel-Malek, em *Dialética social* (1972). Foi apenas com o célebre livro de Edward Said, *Orientalismo* (1978), que o tema tornou-se assunto candente no debate acadêmico internacional.

Existem diversas formas de caracterizar o eurocentrismo. Por vezes, ele é visto como mero fenômeno etnocêntrico, comum aos povos de outras épocas históricas. Mas para a maioria dos autores que tratam atualmente da questão, o eurocentrismo deveria ser caracterizado, diferentemente, como um etnocentrismo singular, entendido como uma ideologia, paradigma e/ou discurso.

As diferenças que aí se colocam estão mais no plano interpretativo do que conceitual. Os autores que tratam o eurocentrismo como discurso visam analisá-lo, geralmente, em sua manifestação mais cotidiana, no senso comum popular, nos meios de comunicação de massa, nas instituições etc. (SHOHAT; STAM, 1997). Os autores que preferem enfatizá-lo como ideologia, e/ou paradigma, tendem a focar, em seus estudos, o caráter eurocêntrico do pensamento erudito europeu-ocidental, em sua filosofia, teoria social etc. (YOUNG, 1990; DUSSEL, 1993; QUIJANO, 2000).

Neste capítulo, se tratará o eurocentrismo a partir da definição dada pelo economista Samir Amin. Esse autor, em trabalho clássico sobre o tema (*Eurocentrismo*, 1994), o analisou como a ideologia do

capitalismo como modo de produção realmente existente, cuja origem remontaria ao século XVI, período de nascimento do colonialismo na América e da consolidação do Renascimento na Europa Ocidental. Para Amin, o núcleo essencial desse eurocentrismo seria a crença generalizada de que o caminho do desenvolvimento europeu-ocidental seja uma fatalidade desejável para todas as sociedades e nações. Trataria-se, pois, de uma estrutura mental de caráter provinciano. Mas que, por sua aparência universalista e modernizadora, possuiria grande poder de difusão para além da visão de mundo das classes dominantes europeias, que lhe deram origem.

Limitando-se as consequências desse fenômeno para o pensamento histórico europeu-ocidental, é perceptível o quanto essa ideologia, assim entendida, esteve presente no pensamento dos grandes pensadores europeus, deturpando a percepção deles acerca dos demais povos do mundo. Estes eram vistos, então, na melhor das hipóteses, como crianças a serem educadas pelas luzes da Razão, em uma percepção provincialista que outorgava um “R” maiúsculo à razão histórica europeia-ocidental. Existe uma literatura recente que analisa de forma pormenorizada essa visão em autores clássicos como Descartes (QUIJANO, 2000), Kant (EZE, 2001), Hegel (DUSSEL, 1993) e outros.

O mesmo olhar pode ser identificado no pensamento social europeu dos séculos XVIII e XIX, de forma mais diversificada. Existe uma tendência eurocêntrica recorrente, por exemplo, nas Filosofias da História, a partir de autores clássicos como Voltaire, Vico, Condorcet, Hegel, Marx e Engels. É certo que existe uma heterogeneidade evidente no pensamento de tais autores. Todavia, o que os une – e por isso são os principais fundadores da Teoria da História – são suas tentativas de, a partir da Filosofia, construir interpretações evolutivas das sociedades humanas, baseadas no progresso da história europeia-ocidental.

Além das Filosofias da História, teorias sociais do século XIX, como o evolucionismo de Spencer e o positivismo de Comte, podem ser considerados casos extremos desse provincialismo europeu, autodeclarado como universalista. Nessas perspectivas francamente eurocêntricas, as sociedades e os povos não europeus (desde então:

“primitivos”, “pré-modernos”, “pré-lógicos”, “arcaicos”), deveriam ser estudados como estágios de um caminho civilizacional único, cujo ápice seria a Europa Ocidental. Nesse sentido, o passado dessas sociedades deveria ser entendido como o germe desse processo evolutivo.

Assim se reproduziu a crença na excepcionalidade europeia, definida de formas diferenciadas. Seja por uma compreensão econômico-social (capitalismo ou industrialismo); culturalista (modernidade, espiritualidade medieval, cultura greco-romana); religiosa (cristã ou judaico-cristã); racial (branca ou ariana) etc. Trata-se, em última instância, de um problema ontológico recorrente, ainda não suficientemente examinado em sua importância científica e política.

Esse eurocentrismo foi integralmente assimilado pelos historiadores que trabalharam pela institucionalização do campo historiográfico no século XIX, como, por exemplo, Jules Michelet e Leopold Von’Ranke. Os compêndios da “história mundial” de ambos são etnocêntricos e teleológicos, narrando a história universal com um prelúdio da dominação europeia-ocidental. Entretanto, nesses historiadores, mais do que em pensadores europeus anteriores, vê-se uma preocupação de narrar essa história mundial ressaltando sua nação de origem – respectivamente França e Prússia – como representante máximo da especificidade evolutiva europeia; seja por sua face “moderna”, contratualista (Michelet); seja por sua face romântica, de origem místico-religiosa (Ranke). Trata-se de uma tendência também observável em outros historiadores do século XIX, como Thomas B. Macaulay, Treitschke, Fustel de Coulanges e outros (FONTANA, 1998, p. 117ss). Neste sentido, a História disciplinar pode ser vista como um caso exemplar da crescente associação de interesses entre o Estado-Nação e a institucionalização das ciências humanas, na Europa Ocidental do século XIX. Aí naturalizado, o eurocentrismo renova-se na heterogeneidade do discurso teórico, dentro e fora da História. Algo que multiplica as explicações sobre a superioridade europeia.

É certo que, em última instância, pode-se agrupar as razões que legitimavam tal superioridade nos grandes erros das macronarrativas etnocêntricas, qualquer que seja sua origem. O historiador alemão Jorn

Rüsen (2004, p. 122), por exemplo, analista historiográfico, sintetizou três dos erros fundamentais de todo etnocentrismo: a) distribuição assimétrica de valores negativos e positivos, de acordo com a referência de quem julga; b) visão teleológica da formação identitária; c) concepção espacial monocêntrica. Entretanto, seja como for, a variedade das argumentações e o poder social que possuem, são fatos que marcam a singularidade do etnocentrismo da ideologia eurocêntrica.

Assim sendo, uma questão torna-se pertinente. O que ocorre ao historiador ou filósofo social quando, olhando para o passado dos povos não europeus, não encontra ali a genealogia da modernidade europeia-ocidental? Trata-se de uma questão pertinente. Hegel, por exemplo, foi peremptório neste ponto ao falar sobre o passado da África, que aqui interessa ressaltar. Diz o filósofo alemão que, ali, não havendo “progressos” e “movimentos históricos” não haveria, por conseguinte, “história do mundo”.

Por mais estranheza que esta assertiva traga hoje para a uma visão politicamente correta da ciência, ela toca em premissas desconcertantes para um pensamento historiográfico de viés evolucionista. Afinal, além da aparente falta de grandes “progressos” e “movimentos históricos”, sobretudo na África sul-saariana, a realização de uma história da África engendra uma dificuldade em relação à sua relativa falta de fontes escritas para a sua reconstrução histórica. Esta é uma questão pertinente que, para existir como subárea do conhecimento historiográfico, a História da África (entre outras), teve que responder.

História da África e a descolonização da história

A História da África, como área disciplinar, é fruto do Pós-Guerra (2ª. Guerra Mundial). Como tal, ela responde a certos dilemas teóricos e práticos que precisam se precisados.

Teoricamente, a História da África é fruto de um distanciamento gradual, mas decisivo, da historiografia do século XX, em relação à historiografia tradicional de cunho político-diplomático, dominante no

século XIX. Pode-se observar tal ensejo na obra de diversos historiadores da passagem dos séculos XIX para o século XX, como Fustel de Coulanges, Gustav Schmoller, Karl Lamprecht, James Robinson, Henri Berr e outros. Todavia, a ruptura com esta História Tradicional só foi consolidada a partir dos anos 1930, com as contribuições clássicas da Escola dos Annales e do marxismo. Em texto conhecido, Peter Burke (1991) definiu esta “revolução” dos Annales na historiografia em três pontos centrais: a) a inter-disciplinaridade; b) a perspectiva totalizante; c) a história “problematizada”. Em Marc Bloch, *Apologia à História*, Lucien Febvre, *Combates pela História* e Fernand Braudel, *História e ciências sociais*, vê-se o cerne desta nova proposta historiográfica. Também o marxismo, nos primeiros decênios do século XX, teve uma contribuição importante para esta superação, como mostram os trabalhos históricos de K. Kautsky, V. Lenin, R. Luxemburgo, A. Gramsci, J. C. Mariátegui, N. Bukharin, Caio Prado Jr., e muitos outros. Estas tradições, com a especialização e ampliação do campo acadêmico, foram discutidas e reinterpretadas por historiadores de outros países e correntes de pensamento.

Hoje, são perceptíveis as razões teóricas que possibilitaram que esta renovação historiográfica tenha se difundido rapidamente pelo mundo, sob a tutela dos Annales e do marxismo, em contraposição à historiografia tradicional. Tal difusão, todavia, decorreu também de fatores extra-acadêmicos. Entre os vários que se poderia citar, cabe aqui lembrar a importância simbólica que as duas guerras mundiais tiveram para a derrocada do otimismo europeu acerca de sua própria sociedade e países. Não se tratava mais, tão somente, de vangloriar a Nação.

O nascimento disciplinar da História da África, sobretudo na França e na Inglaterra, foi uma consequência desta ampliação paradigmática da História tradicional, do século XIX. Como observa Alberto da Costa e Silva (1996), isto é perceptível, por exemplo, nas publicações especializadas sobre a história do continente, como o *The Journal African History*, na Inglaterra, e no *Bulletin de l'Institut Français de l'Afrique Noire*, na França. Assim como em livros importantes das décadas de 1950 e início dos 1960, que trouxeram um conhecimento introdutório sobre o assunto a um público mais amplo, como, por exemplo: a) *A velha*

África redescoberta (1959), de Basil Davidson; b) *História dos povos da África negra* (1960), de Robert & Marianne Cornevin; c) *Breve história da África* (1962), de R. Oliver e J. Fage; d) *História da África Negra* (1961), de Jean-Suret Canale; e) *Nações negras e cultura* (1955), de Cheikh Anta Diop; f) *África, seus povos e sua história cultural* (1959), de G. Murdock. Assim, a história da África nascia como uma consequência específica da consolidação de uma nova historiografia, sem a qual não haveria uma história da África a se produzir no mundo acadêmico.

Por outro lado, apesar do que foi aqui dito, seria um erro supor que, por serem evitados de eurocentrismo, a filosofia e a teoria social europeia dos séculos XVIII e XIX em nada teriam contribuído para o desvelamento de realidades históricas não europeias. É certo que pouco se escreveu até o início do século XX, acerca da história de outros povos e civilizações. Há, entretanto, uma questão importante. Ao se expressarem como universalistas sendo, em verdade, provincialistas, os europeus ajudaram a criar o instrumental teórico pelo qual os demais povos poderiam, tendencialmente, ressignificar a imagem de si próprios.

Assim, nos anos 1950, o cabedal teórico ocidental foi importante na formação da primeira geração de historiadores africanos, quando eles começaram a construir uma história da África realizada pelos próprios africanos. Tratava-se, apenas, de depurar tais concepções de seu viés eurocêntrico. Para isso, deveria ser realizada uma adequação teórico-metodológica, que qualificaria tal saber para embasar uma história científica da África, em oposição à visão colonialista sobre o continente. Esse objetivo, no contexto linguístico de época, marcado pelas Independências Nacionais Africanas, foi chamado de “descolonização da história”.

Um exemplo desse intento se encontra nos trabalhos do primeiro grande historiador africano da geração dos anos 1950 e 1960: o senegalês Cheikh Anta Diop. Em livros conhecidos, como *Nações negras e cultura* (1955) e *Anterioridade das civilizações africanas* (1967), Diop retrabalhou uma ideia presente no pensamento social do século XIX. Essa ideia era de que o Egito fora uma civilização negra; e que esta teria sido a origem cultural do mundo helenístico (por consequência, greco-romano) e das

sociedades africanas posteriores. Ao qualificar essa tese, de forma original, Diop perseguia um duplo objetivo. Primeiro, defender a africanidade do Egito Faraônico e do mundo mediterrânico antigo, de onde surgiu a maior parte das civilizações indo-europeias. Em segundo lugar, apoiar o princípio da unidade cultural africana, de origem nilótica. Essa possuiria as seguintes características primordiais: estrutura matriarcal, expressão dionisíaca da vida, idealismo religioso, coletivismo e otimismo (DIOUF; MBODJ, 1992).

O historiador Boubacar Barry (2000) aponta duas obras sobre a tradição oral africana, entre fins dos anos 1950 e início dos 60, que, sob o signo da descolonização, também marcaram esse período inicial dos estudos africanos sobre a África: a) *Campanhas do Senegal* (1958), de Abdoulaye Ly; b) *Sudjata ou o épico mandinga* (1960), de Djibril Tamsir Niane. É importante lembrar também do livro *A tradição oral* (1958), do historiador belga Jan Vansina. Afinal, este será de grande valia metodológica para os estudos africanos posteriores, que trabalharam com a história oral dos povos do continente.

Os anos 1950 são também o período áureo da Sociedade Africana de Cultura³⁴ principal órgão de divulgação do pensamento da intelectualidade africana e afrodescendente do pós-guerra. Essas organizações fortaleciam o elo diaspórico do negro, em que os intelectuais africanos e afrodescendentes se colocam como copartícipes de uma mesma comunidade de interesses, na luta contra o racismo e o colonialismo. Os dois congressos de Escritores e Artistas Negros à época, em Paris (1956) e Roma (1959) são uma concretização desse ideal.

Ao longo das décadas de 1950 e 1960, nasceram também os primeiros centros universitários no continente africano, que davam especial interesse à História na África em seus currículos, como a Universidade de Dakar (Senegal), o Gordon College de Cartum (Costa do Ouro, posteriormente Gana), o Makerere College de Kampala (Uganda), a Universidade de Ibadan (Nigéria), a Universidade de Lovanium (Congo, posteriormente Zaire), a Universidade de Dar-Es-Salam (Tanzânia) e a Universidade de Nairobi (Quênia) (FAGE, 2010,p. 20-21). Nestes, professores europeus se tornaram os primeiros docentes contratados para ensinar a temática, como J. D. Fage em Gana; J. D. Hargreaves, em

Serra Leoa; C. Wrigley e C. Ehrlich, na Nigéria; J. Vansina, no Congo e em Ruanda, R. Mauny e Y. Person, no Senegal. Entre estes, havia, geralmente, simpatia pelas Independências Nacionais Africanas (CURTIN, 2010, p. 50 e ss).

É certo que a formação intelectual dos jovens estudantes africanos nessas e em outras universidades e instituições fora da África,⁵ assim como o ensino dirigido por professores europeus e estadunidenses no próprio continente, foi um fato condicionante do tipo de prática profissional, que se estabeleceu entre os historiadores africanos, a partir da década de 1970. Todavia, o intento de descolonizar a História para projetar uma “verdadeira” História da África, científica, segue um objetivo dessa geração de historiadores africanos. Como afirma Barry (2000, p. 52 e ss), esse intento marca a realização de encontros regulares, como o Congresso de Africanistas de 1961, o Congresso Internacional sobre a História da África, em 1965, na Tanzânia (também conhecido como o Encontro de Dar-Es-Salam), e o de Yaundé, em Camarões, em 1975.

Essa difusão de interesse pela História da África promoveu grande quantidade de livros e revistas especializadas, que foram essenciais para o aumento do conhecimento acerca da temática, entre os anos 1960 e 1970.⁶ Como observa Henk Wesseling (1992, p. 111), o que se constata ao observar essa historiografia crescente sobre a África, é que, por suas características próprias – sobretudo pelo fato de suas fontes escritas serem em sua maioria exógenas –, a História da África tende a seguir em muito as características atribuídas à Escola dos Annales e à *nouvelle histoire*: uma história interdisciplinar, problematizada e totalizante. Afinal, para reconstruir o passado africano era preciso apreender a reconstruir o passado de outras formas. E, essas formas, não se restringem à África.

Entre 1965 e 1999, com a participação de centenas de intelectuais africanos e não africanos (sobretudo europeus e estadunidenses), a UNESCO organizou a publicação da ambiciosa *História Geral da África*, um ponto de virada nos estudos sobre a história africana. Seus oito volumes, com cerca de 7.000 páginas e mais de trezentos especialistas

internacionais, se tornariam fonte obrigatória sobre o assunto, contendo centenas de artigos de especialistas de destaque no estudo de África.

A partir da década de 1980, com a ampliação ainda maior desse campo de estudos, vê-se uma multiplicação de estudiosos, temas e métodos de trabalho que tornará o estudo da História da África uma área disciplinar consolidada e internacionalmente reconhecida. Trata-se de um avanço tanto intelectual, quanto institucional, como a formação de novas áreas de estudos historiográficos africanos, dentro e fora desse continente.

Nessa ampliação, especialistas da temática se tornaram figuras importantes no meio acadêmico. Isso, tanto não africanos, como P. Curtin, J. Vansina, J. Devisse, T. Hopkins, T. Ranger, R. Oliver, J. Fage, J. Thornton, R. & S. McIntosh, C. Coquery-Vidrovitch, C. M. Santos, P. Lovejoy, J. Miller, C. Meillassoux, Y. Kopytoff, A. Costa e Silva, P. Farias, M. K. Asante, C. Ehret, M. Bernal, C. Lopes, D. Birmingham, G. Connah, D. W. Phillipson e outros; quanto africanos, como T. Obenga, B. Barry, A. F. Ajayi, A. Boahen, B. A. Ogot, V. Mudimbe⁷, I. A. Akinjogbin, T. Falola, I. Sertima, P. Diagne, A. Holl, E. M'Bokolo, D. Konaté, M. Mandami, D. T. Niani, J. Inikori, S. M. Cissoko, A. Ogundiran, A. Mazrui, M. Diouf, E. J. Alagoa, E. Akyeampong e outros.

Concomitantemente, com a difusão da internet e das políticas de reconhecimento dos movimentos negros ao redor do mundo, vários assuntos relacionadas à temática africana e afrodescendente, tornam-se conhecidos fora do campo acadêmico. Esse é o caso, por exemplo, do saber hoje disseminado sobre temas que antes eram restritos à comunidade acadêmica, como o afro-centrismo, escravidão, diáspora, egiptologia, cultura negra etc. Afinal, a África e a diáspora são hoje tidas como fonte de conhecimento para a humanidade.

Desafios pós-eurocêtricos

A difusão de uma História mais crítica, no século XX, e o surgimento da História disciplinar nos países do “Terceiro Mundo”

alteraram, sem dúvida, o quadro marcadamente eurocêntrico do pensamento social anterior.

No que tange ao saber sobre a África, esse avanço da historiografia é inegável. Entretanto, após duas gerações de historiadores formados no tema, desde a 2ª Grande Guerra, a crítica ao eurocentrismo segue sendo uma questão central para os autores contemporâneos que tratam do assunto.

Nesse sentido, parte do trabalho de autores como Vansina (1994), Thornton (1992) e Lovejoy (1981), provém do questionamento de supostos pressupostos da herança crítica anterior, da primeira geração da historiografia sobre a África, tidos como igualmente reprodutores de uma visão de mundo eurocêntrica, tal qual a historiografia colonialista. Vansina (1994), por exemplo, questionou os “afro-centristas” por não desmistificarem o mito da excepcionalidade grega, em vez de procurarem suas origens africanas.

De um modo geral, pode-se observar, nesses e em outros autores contemporâneos, – assim como em filósofos africanos atuais, como Appiah (1997) e Mudimbe (1988) –, uma tendência a compreender os males africanos, voltando suas críticas às próprias elites daquele continente. Trata-se de uma caracterização que se coloca, na visão destes, como oposta àquela de gerações anteriores, sobretudo porque tais avaliações, supostamente, estariam entendendo os males africanos como epifenômeno da dominação europeia-ocidental; fosse ela representada pelo tráfico escravista, pela Era Colonial, pelo Imperialismo ou pelo Neocolonialismo.

Como aponta John Iliffe (1995, p. 1), essa visão crítica dos historiadores contemporâneos de África às gerações anteriores é, grosso modo, um sintoma da crise moral advinda da derrocada dos Estados africanos, após as independências nacionais. Findo o colonialismo, os problemas nacionais de tais países passam a ser vistos mais como algo interno do que externo. Nesse contexto, a crítica ao eurocentrismo ressurge como uma autocrítica, desvelando uma culpabilidade dos

próprios africanos, em particular, de suas elites, em relação aos problemas históricos do continente.⁸

Nesse sentido, a História da África reconstrói sua relevância teórica e política, estabelecendo seu local de contribuição às diversas correntes interessadas na superação da agenda eurocêntrica das ciências sociais. Como observa Edgardo Lander (2000, p. 9), trata-se, hoje, de um movimento amplo e transdisciplinar nas ciências humanas, que visa desconstruir a tradição eurocêntrica em um ponto central: na literatura autolegitimadora da “modernidade ocidental”.

Buscando qualificar tais críticas contemporâneas ao eurocentrismo, Walter Mignolo (2003, p. 76) assinala algo pertinente a este capítulo. Diz o autor que, para além da sua aparente heterogeneidade, existiria uma essência comum a tais críticas, a saber, suas tentativas de construir visões renovadoras das ciências humanas, desde um viés pós-eurocêntrico. Para o autor, essa seria uma premissa necessária para o desvelamento dos saberes subalternizados pela “diferença colonial”. Em outros termos, dos saberes dos povos submetidos à expansão dos colonialismos internos e externos, engendrados pela ocidentalização do mundo.

Desde esse olhar, há de se repensar na historiografia sobre a África, as alternativas teórico-metodológicas criadas pelos historiadores para tentar construir uma História científica em relação ao seu objeto de estudo.⁹ Várias são as possibilidades interpretativas para delinear essa contribuição dos estudos históricos sobre África para o conhecimento universal.

Num primeiro momento, tivemos os estudos da África na longa duração, buscando desenvolver uma escrita da História de caráter milenar, como os de Basil Davidson (*As cidades perdidas da África*, 1959; *África: a história de um continente*, 1969), John Reader (*África: biografia de um continente*, 1997), E. M'Bokolo (*A África negra: história e civilização*, 1995), John Iliffe (*África: a história de um continente*, 1995), Joseph Ki-Zerbo (*A África negra*, 1972), Roland Oliver (*A experiência africana*, 1993).

Em estudos como esses, sobretudo os mais recentes, se destacam diversas contribuições a uma visão mais ampliada da História. Em primeiro lugar, tem-se a utilização das ciências naturais (“exatas” e “biológicas”) como instrumental de pesquisa historiográfica. Os casos exemplares se referem à utilização do conhecimento arqueológico e paleontológico. Da Arqueologia, entre tantas contribuições, veio também a utilização do método de carbono 14, que marcou uma reviravolta na datação dos artefatos e na cronologia humana no continente. Tornou-se, por isso, referência obrigatória de pesquisa aos africanistas, desde a década de 1950. Ademais, a análise dos sítios arqueológicos, com métodos daquela disciplina, foi fartamente utilizada na História, o que implicou em novos problemas interpretativos aos historiadores. Da paleontologia vieram saberes importantes para estudar o processo de hominização do Homem. Assim, as datações históricas foram ampliadas à escala milenar, com a utilização de métodos como o do isótopo potássio-argônico (OBENGA, 2010).

As ciências naturais “exatas” se fizeram presentes, também, nas análises demográficas e geomorfológicas sobre o Homem no continente africano. Além de contribuir com a construção de uma História Econômica da África, em tempos Pré-Coloniais, a matematização permitiu o estudo das relações entre o Homem e o Meio Natural em áreas diversificadas, em especial, na climatologia (OBENGA, 2010). Tais ensaios têm influenciado outros, como os de John Iliffe (1995), que enfatizam uma perspectiva geo-histórica de longa duração, mostrando a capacidade dos povos africanos em transformar e, quando necessário, se adequar às condições geográficas.

Do mesmo modo, as ciências naturais tornaram-se cada vez mais importantes em ramos particulares, como a paleobotânica e a parasitologia, que se consolidam como saberes importantes à História da África. Tais conhecimentos permitem que o estudo da alimentação e da fauna africana, assim como das doenças e epidemias, saia do plano leigo. Ademais, a genética contemporânea, a partir da análise mitocondrial, solidificou o saber sobre a genealogia humana, atestando, por exemplo, a origem africana do Homem. Também visando um saber

interdisciplinar, os estudos sobre a África moderna e contemporânea, conquistaram, pelo menos, outros dois méritos visíveis.

O segundo mérito dos estudos sobre a África moderna foi o de terem mostrado, de modo mais plural e amplo, em seus trabalhos, o africano como sujeito da sua própria história. Em especial, em sua face mais visível, na ação política. Aqui, obviamente, eles tiveram grandes inspiradores e polemistas, como Frantz Fanon e Cheikh Anta Diop. Todavia, em relação à interpretação histórica, o acúmulo de ensaios sobre a história moderna e contemporânea da África tem possibilitado uma visão mais complexa da atuação dos africanos na constituição e reprodução de suas sociedades. Os africanos de hoje e outrora se tornam, gradativamente, mais pluridimensionais. Em duas palavras, mais humanos.

Nesse particular, é visível como os estudos históricos contemporâneos tendem a desmistificar o caráter a-histórico atribuído aos africanos por pensadores mais eurocêntricos – e, por conseguinte, mais racistas. O africano aparece, assim, com uma presença mais viva na história humana.

Essas e outras tendências recentes da historiografia sobre a África tem sido um ataque considerável ao eurocentrismo na História disciplinar. É perceptível, sobretudo, que o esforço por uma história interdisciplinar, nesta área do conhecimento, tem permitido uma reconstrução histórica mais complexa, em que a utilização cruzada de fontes se tornou uma premissa metodológica. Tal fato tornou-se uma condição necessária para uma história menos eurocêntrica em relação à África; e, como colocou Ki-Zerbo (2010), uma premissa para a concretização de um projeto transdisciplinar do conhecimento, ainda a ser construído.

Por outro lado, a continuidade de uma perspectiva que visou descolonizar a História da África, em um âmbito mais geral, reforçou um viés de interpretação heurística deveras interessante. Assim, os conceitos de trabalho historiográfico parecem cada vez mais imanentes à própria história, em vez de se basearem em categorias fechadas, construídas *a posteriori*. Tal tendência tem aproximado, cada vez mais, a

História da Antropologia. Aí, a novidade tem sido a difusão de uma “antropologização” dos conceitos historiográficos, que postula uma visão crítico-assimilativa acerca das categorias clássicas de entendimento dos fatos sociais. Nesse sentido, por exemplo, desde uma perspectiva africana, autores como Akinjogbin *et al.* (1981) vêm postulando uma ressignificação conceitual de categorias como poder e território, que passam a ser estabelecidas segundo seu sentido cultural nativo: akan, ibo etc. Tal empreendimento tende a formar uma História da África cada vez mais particularizada e especializada, pelo menos na África.

Apesar da perspectiva otimista que tais avanços trazem para a História da África é difícil crer que eles implicariam, por si, a superação da agenda eurocêntrica da História e do campo acadêmico. Isso porque, como em toda ciência, os desenvolvimentos teórico-metodológicos na História não implicam, necessariamente, avanços paradigmáticos.

Para caminhar nessa direção, haveria de se aliar disposição científica e política, que estariam voltadas para a fundamentação de um saber que hoje se chama multicultural, em que a racionalidade humana é culturalmente contextualizada. Compreender a contemporaneidade dessa proposta, entretanto, é tarefa de uma História não disciplinada.

Referências

ABDEL-MALEK, Anouar. *Dialética social: fundamentos para uma teoria social mundializante*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975 [1972].

ALAGOA, E. J. The use of oral literacy data for history. *JAF*, v. 81, n. 7, 1968.

_____. Oral tradition and archaeology: the case of Onyoma. *OM*, v. 1, n. 1, 1973.

AKINJOGBIN I. A. *et al. Concepto del poder en África*. Barcelona: Serbal, 1981.

AMIN, Samir. *Eurocentrismo: crítica de uma ideologia*. Lisboa: Dinossauro, 1994.

APPIAH, Kwame. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BÂ, Amadou H. Aspects de la civilization africaine. Paris. *Preséance Africaine*, n. 8, 1972.

BARRY, Boubacar. *Senegâmbia: o desafio da história regional*. Rio de Janeiro: SEPHIS/CEAA (UCAM), 2000.

BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929-1989)*. São Paulo: UNESP, 1991.

COHEN, David. *The historical tradition of Busoga, Mukama and Kintu*. London: Oxford: The Clarendon Press, 1972.

CORNEVIN, Robert & Marianne. *Histoire de l'Afrique: des origines à la deuxième guerre mondiale*. 2. ed. Paris: Layot, 1970 [1960].

CURTIN, Philip. Tendências recentes das pesquisas históricas africanas. In: KI-ZERBO, J. (Coord.). *Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

DAVIDSON, Basil. *The lost cities of Africa*. London: James Currey, 1987 [1959].

_____. *Revelando a velha África*. Lisboa: Prelo, 1977 [1959].

_____. *African in History*. 3. ed. Paw Prints, 2008 [1969].

DIOUF, Mamadou; MBODJ, Mohamad. The Shadow of Cheikh Anta Diop. In: MUDIMBE, V. (Ed.). *The surreptitious speech: présence africaine and the politics of otherness 1947-87*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p. 118-136.

DIOP, Cheikh A. *Nações negras e cultura* (1955).

_____. *Anterioridade das civilizações africanas* (1967).

_____. *The african origin of civilization: myth or reality*. New York: Lawrence Hill, 1973.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 1993.

EZE, Emmanuel C. El color de la razon: las ideias de “raza” em la antropologia de Kant. In: MIGNOLO, W. (Comp.). *Capitalismo e geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la libertación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Signo, 2001. p. 201-252.

FAGE, D. J. (Ed.). A evolução da historiografia da África. In: KI-ZERBO, J. (Coord.). *Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

FANON, F. *Condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2006 [1961].

FONTANA, Joseph. *História: análise do passado e projeto social*. Bauru: EDUSC, 1998.

ILIFFE, John. *Africans: the history of a continent*. New York: Cambridge University Press, 1995.

GUHA, Ranajit; SPIVAK, Gayatri (Ed.). *A subaltern studies reader (1986-1995)*. Minneapolis, USA: Minnesota University, 1997.

HARDING, Sandra (Ed.). *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader*. Duke University Press, 2011.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução. In: KI-ZERBO, J. (Coord.). *Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

_____. *História da África negra*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1979 [1972].

LANDER, Edgardo (Coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LY, Abdoulaye. *La compagine du Sénégal*. IFAN-Karthala, 1958.

LOVEJOY, Paul. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002 [1981].

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*. V. 1. São Paulo-Salvador: Casa das Áfricas-EDUFBA, 2009 [1995].

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MUDIMBE, Valentim. *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. London: James Currey-Indiana University Press, 1988.

MURDOK, G. P. *Africa: its peoples and their culture history*. University of California: McGraw-Hill, 1959.

NIANE, D. T. *Sundiata: an epic of old Mali*. Pearson Longman, 2006 [1960].

OBENGA, T. Fontes e técnicas específicas da história da África: panorama geral. In: KI-ZERBO, J. (Coord.). *Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

OGOT, Bethwell. *History of the Southern Luo*. East African Pub. House, 1967.

OLIVER, Roland. *A experiência africana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994 [1993].

_____. & FAGE, J. D. *Breve história da África*. Lisboa: Sá da Costa, 1980 [1961].

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. In: LANDER, Edgardo (Coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201-246.

RAMOS, Alberto G. *Redução sociológica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995 [1958].

READER, John. *Africa: a biography of the continent*. London: Hamish Hamilton, 1997.

RÜSEN, J. How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-first Century. *History and Theory*, v. 43, p. 4, Theme Issue 43, 2004, p. 118-

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1978]

SANTOS, Boaventura S. (Org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

SHOHAT, E.; STAM, R. *Unthinking eurocentrism: multiculturalism and the media*. London: Routledge, 1997.

SILVA, A. C. Os estudos de História da África e sua importância para o Brasil. In: *A dimensão atlântica da África: II Reunião Internacional de História da África*. Rio de Janeiro: CEA-USP/SDG-Marinha: CAPES, 1996, p. 13-20.

SURET-CANALE, J. *África negra: Geografía, civilización, historia*. Rio de Janeiro: Editoria Política, 1968 [1961].

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004 [1992].

VANSINA, Jan. *Living with África*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1994.

_____. *Oral tradition: a study in historical methodology*. Chicago: Aldine Pub. Co. 2009 [1958].

YOUNG, Robert. *White mythologies: writing history and the West*. London: Routledge, 1990.

WALLERSTEIN, Immanuel et al. *Para abrir as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 1996.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

WESSELING, Henk. História de além-mar. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

Laços familiares entre escravos no Rio Grande do Norte setecentista

Claudia Regina Rezende Ferreira

Apesar de a historiografia brasileira, até mais ou menos a década de 1970, apresentar a família escrava como uma instituição rara e promíscua, estudos recentes, baseados em documentos históricos, vêm demonstrando que os escravos conquistaram um espaço familiar de bastante relevância por meio de uniões estáveis, oficiais ou simplesmente consensuais. Cabe ressaltar que, no Brasil, segundo essa historiografia anterior à década de 1980, durante quase três séculos imperou o modo de produção escravista, no qual o senhor era o proprietário dos meios de produção, englobando os escravos, que, por sua vez, eram considerados como qualquer outro instrumento de trabalho, como objetos, animais ou mesmo ferramentas. Apesar da completa negação de si como ser juridicamente capaz, o negro africano, tanto quanto os seus descendentes nascidos em terras brasileiras, foram aos poucos conquistando o seu espaço como elemento ativo da sua própria história.

O fato de os escravos de origem africana conseguirem formar famílias que lhes preservaram, apesar dos dissabores e da amargura da escravidão, a esperança e as recordações, bem como tradições materiais e simbólicas da mãe África, é o indício mais forte dessa tendência. Com base no estudo da formação da família escrava¹ e dos laços de parentesco consanguíneos ou por afinidade², entre os quais se incluem o compadrio e a camaradagem, há a possibilidade de entender a dinâmica complexa do regime escravista e das suas relações diversificadas. A complexidade e a diversificação ocorrem dependendo da região e de um número considerável de variantes, algumas ainda desconhecidas, entre os cativos e seus senhores, inerentes ao sistema em questão, que perdurou por três longos séculos no Brasil. Ainda é possível, em certa medida, perceber a influência que a formação da família escrava teve na economia daquela época e como, a partir dessa instituição, mantiveram-se e foram passadas para as gerações subsequentes as tradições de seus

antepassados africanos. Essas tradições mantêm-se presentes em muitas comunidades negras, ainda hoje. Assim, delega-se ao negro um papel de extrema relevância na abolição da escravatura, fazendo com que passasse de mero produto de comercialização a agente histórico ativo, reescrevendo dentro, é claro, das limitações impostas pelo sistema escravista, a sua história de vida e buscando a sociabilidade e os laços de amizade e solidariedade, além dos familiares. Laços que lhes foram preciosos como estratégia de sobrevivência e de manutenção mínima das suas tradições ancestrais. Estudos demográficos feitos nas últimas três décadas têm contestado firmemente a visão da antiga historiografia, que descrevia a vida familiar e sexual dos negros africanos como promíscua, caracterizando-a como “patologia social” (FREYRE, 1980; FRAZIER, 1942; PRADO JUNIOR, 1983).

Os primeiros trabalhos desenvolvidos por esse novo viés historiográfico foram os de Richard Graham (1979) e de Robert Slenes (1987). Nos anos seguintes, foram realizadas pesquisas de extrema importância, por vários autores, tais como: Iraci del Nero da Costa e Francisco Vidal Luna (1981), Horácio Gutiérrez (1987; 1988) e Stuart Schwartz (1988), que deram a sua preciosa contribuição para que se pudesse chegar, ao menos, perto de desvendar os meandros da dinâmica escravista no Novo Mundo. Todos eles preocuparam-se com essa temática e desenvolveram pesquisas no intuito de retirar do cativo das Américas a imagem de desregrado moral e sexualmente.

O estudo de Sheila de Castro Faria (1998) *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*, sobre a população cativa de Paraíba do Sul e Campos dos Goitacazes, comprovou a importância da família escrava nessa região, concluindo que, durante o século XVII e o XVIII, no Sudeste, o casamento escravo era um procedimento bastante comum, especialmente nas regiões onde as atividades agrárias eram predominantes. Faria (1998) sugere ainda que o casamento na Igreja somente era possível entre escravos de um mesmo proprietário, já que os senhores escravistas criavam todo tipo de obstáculo para impossibilitar o casamento entre escravos de fazendas diferentes.

Hebe Mattos (1995), na sua obra *Das cores do silêncio*, sobre o sudeste escravista do século XIX, com a qual ganhou o primeiro lugar no Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa, em 1993, afirma que a família escrava nuclear e estável, estabelecendo linhagens por gerações, foi acessível às mulheres escravas que viviam em plantéis com mais de dez escravos; que as relações estáveis entre plantéis diferentes eram frequentes, mesmo que as sanções eclesiásticas fossem mais difíceis nesses casos; a possibilidade da família escrava era construída tendo como baluarte a mulher cativa e seus filhos, valorizando a memória geracional, com a formação de linhagens, relações de compadrio, mesmo com a ausência do pai/marido; o cotidiano das senzalas estimulava certa valorização de construção de identidades diversas das impostas pelo cativo.

Segundo Hebe Mattos:

[...] além de um espaço de moradia privativa, em muitos casos separado das senzalas coletivas, “o casamento” (legal ou consensual) potencializava o acesso dos cativos à exploração de roças próprias. [...] compadrio entre escravos colocaram em evidência, [...] a formação de extensas redes comunitárias entre os grupos mais antigos e a importância da memória geracional (MATTOS, 1995, p. 151).

As afirmações da autora com relação ao acesso a moradias separadas, bem como a roças próprias, pelos casais frutos de união estável, à conferência do *status* de família, baseada na presença da mãe e filhos, mesmo que o parceiro seja ausente ou inexistente, corrobora as assertivas de vários autores da nova historiografia sobre a família escrava, citados neste capítulo.

No artigo intitulado *Vila Rica: Nota sobre casamentos de escravos (1727-1826)*, escrito por Francisco Vidal Luna e Iraci del Nero da Costa (2009), os autores afirmam que apesar da grande incidência de uniões estáveis envolvendo pelo menos um parceiro escravo, a quantidade de uniões desse tipo sacramentadas pela Igreja era ínfima. Por meio da análise dos assentos de casamento em que figure pelo menos um componente cativo, os autores buscam responder perguntas relacionadas à condição social e à origem dos nubentes. Dos duzentos casamentos observados, verificam que um quarto desses enlaces ocorreu

entre escravos e forros e os restantes apenas entre escravos. Nos casamentos entre livres e escravos, observaram-se alguns realizados entre cativos e seus senhores (as). Apesar da forte tendência endogâmica, tanto de condição social quanto de origem, não se verifica uma rigidez absoluta com relação à aceitação de casamentos mistos, tendo em vista o percentual bastante expressivo de ocorrência desses tipos de união.

Iraci del Nero da Costa e Horácio Gutiérrez (1984), em *Nota sobre casamentos de escravos em São Paulo e no Paraná*, analisaram evidências relativas a casamentos entre escravos sancionados pela Igreja. Segundo os autores, considerar essa forma de união significa desvendar uma entre muitas facetas concernentes ao intercuro sexual e às uniões da época, no caso dos cativos. A importância dessas considerações para cativos e livres decorrem do fato de que, entre os escravos dessas localidades, na época, desenvolviam-se formas de convivência que estavam fora dos padrões dos brancos livres e dos cânones eclesiásticos, fazendo com que essas localidades apresentassem dois padrões distintos de estado matrimonial entre seus habitantes.

No que diz respeito aos matrimônios entre escravos, foco primário nesse estudo, os autores afirmam que um quinto dos elementos cativos do Paraná e um quarto dos de São Paulo compunham-se de casados ou viúvos, o que deixa explícita a expressividade do número de casamentos de escravos sacramentados pela Igreja Católica. E mais, elevando-se a faixa etária, eleva-se também o percentual dos cativos que receberam o sacramento. Tal fato evidencia o equívoco da historiografia brasileira, que, até a década de 1970, afirmava serem poucos os escravos a se casarem na Igreja. Conforme assertiva dos autores, esses dados não são conclusivos com relação à existência de uniões estáveis entre escravos nessas regiões, pois só foram analisadas as uniões consagradas pela religião católica, desconsiderando outros tipos de uniões estáveis que fugiam aos padrões eclesiásticos. A pesquisa demonstra também a forte endogamia de condição social nesses matrimônios, a ponto de torná-la um fator determinante dos padrões pesquisados.

Iraci del Nero da Costa, Robert Slenes e Stuart Schwartz (2009) escreveram, a partir dos resultados de estudo das listas nominativas de quatro das oito Companhias de Ordenanças³ de Lorena, correspondentes a 1801, o artigo *A Família escrava em Lorena* (1801), verificando que, para Lorena, como para outras áreas do Brasil, a presença de pequenos escravistas era predominante, embora os médios e grandes proprietários de escravos detivessem em suas posses a maioria dos elementos cativos. Ao analisar a família escrava, considerando a instituição familiar desde a sua forma mais elementar, ou seja, apenas os dois cônjuges, ou as mães solteiras e seus filhos solteiros e coabitantes, eles projetam um panorama da vida escrava na localidade, enquanto traçam um perfil da dinâmica familiar dessa população cativa. Na área investigada, mais de um quinto dos cativos eram casados ou viúvos; em torno de um quinto dos filhos legítimos solteiros moravam com seus pais e/ou mães. A partir desses dados, os autores concluem que mais de um terço do contingente escravo, da região em estudo, era composto de famílias com pais e filhos vivendo juntos em condições de legitimidade. Tal como em outras áreas estudadas, o maior ou menor número de famílias regularmente constituídas e estáveis entre os escravos dependia diretamente do tamanho do plantel, e esse número aumentava de forma proporcional ao aumento do número de integrantes dos grupos de cativos, assim como em função do aumento da faixa etária analisada. Consequentemente e na mesma proporção, o número de casados e viúvos também crescia, o que é corroborado pela alta legitimidade dos filhos nascidos, na localidade e no período focado.

Quanto às mães solteiras, o número relativo decresce de acordo com o avanço da faixa etária dessas mulheres, o que leva a inferir que elas, mães solteiras em uma faixa etária mais baixa, em algum momento durante a evolução da idade acabavam casando-se ou legitimando-se perante a Igreja as uniões consensuais já existentes. Os autores levantam a hipótese, inclusive já levantada por outros estudiosos do assunto, de que as supostas proibições dos casamentos de escravos, fora do plantel do qual eram integrantes, repousa no fato de que essa endogamia daria ao proprietário a garantia da captação de toda a prole proveniente dessas uniões. Como regra quase geral, predominava a endogamia por

plantel, etnia e condição social, mesmo que a exogamia fosse por vezes praticada.

Francisco Vidal Luna (2009), ao estudar os casamentos entre escravos em São Paulo, nos anos de 1776, 1804 e 1829, discute as características demográficas dos escravos existentes em São Paulo nesses três anos. Como fonte documental básica, utiliza as Listas Nominativas dos Habitantes, manuscritos do acervo do Arquivo do Estado de São Paulo. Por meio de extensa e detalhada análise demográfica, o autor identifica, no espaço territorial e no espaço temporal escolhidos, elevadas taxas de casados e viúvos, em consonância com os resultados já encontrados por outros pesquisadores, em outras regiões e períodos de tempo diversos. Confirma ainda as tendências endogâmicas e o número de casamentos diretamente proporcional ao tamanho do plantel e ao aumento do seu contingente escravo, já assinaladas em outros estudos.

Robert Slenes (2000), em seu livro *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*, Brasil Sudeste, século XIX, por meio da análise de fontes primárias, como registros de batismos e casamentos, matrículas de escravos e inventários *post-mortem*, demonstra a existência de uniões estáveis por mais de dez anos, envolvendo um número significativo de escravos. Afirma também que mais da metade das mulheres escravas, com mais de quinze anos, eram casadas ou viúvas e que a maior parte das famílias constituídas e mantidas estavam em posses médias e grandes, com mais de dez ou mais de cinquenta escravos, respectivamente. O autor sustenta que o casal, produto de união estável, ganhava um espaço separado na senzala.

Nessa obra, Robert Slenes (2000), um dos grandes expoentes da nova historiografia a respeito do tema e principal referência bibliográfica para o desenvolvimento deste capítulo, faz uma intensa e substancial análise quantitativa, acerca da existência da família e dos laços familiares escravos, em Campinas/SP, no século XIX, recorte espacial e temporal, foco da sua obra. Além disso, Slenes realiza também uma enorme revisão bibliográfica sobre a escravidão, a família escrava e os laços de parentesco entre os cativos, contrapondo a antiga e a recente

historiografia sobre o assunto. Ele questiona e compara a bibliografia que trata da família cativa, chegando, por fim, à própria conclusão de que a família escrava existiu sim, como instituição regular, mediante uniões formais ou consensuais. Sustenta, outrossim, que muitas das tradições tribais e familiares africanas, de um modo ou de outro, sobreviveram, apesar da miséria, da degradação e do sofrimento do cativo, por meio do estabelecimento desses laços de família, de parentesco ou simplesmente por intermédio de redes de camaradagem.

Acerca da sobrevivência e manutenção das tradições africanas, Mariza de Carvalho Soares (2000) corrobora as assertivas de Slenes (2000), em seu estudo sobre os “pretos-minas” na cidade do Rio de Janeiro. Todavia, Mariza diferencia-se da maioria dos estudiosos que pesquisaram a temática da escravidão, na medida que, em vez da ótica da história social, utiliza-se da perspectiva da religiosidade como categoria de análise. Segundo a autora, os membros das Irmandades de Santo Elesbão e Santa Efigênia, redutos religiosos desses “pretos”,

constroem uma nova modalidade de identidade étnica, na qual prescindem da territorialidade e da cultura [...] mantêm a língua geral como emblema da identidade; louvam os santos “ao modo” das cerimônias africanas; e escondem o medo do feitiço [...] (SOARES, 2000, p. 232).

Mesmo que o vínculo entre etnicidade e territorialidade tenha sido violentamente arrancado pela escravidão, ainda assim, a cultura, as tradições e as lembranças foram, sob certos aspectos, preservadas como formas de manutenção de uma unidade, de ser e pertencer, apesar do vazio identitário que o cativo tentava impor-lhes. Nesta pesquisa sobre o Rio Grande do Norte, a importância de Soares se dá não somente por ela tratar de tradições sobreviventes, o que, aliás, é necessário para que se possa compreender a dinâmica interna e todas as relações e inter-relações inerentes ao universo cativo, mas, também, pela importância que atribui aos registros eclesiásticos.

Para essa autora, “aos olhos da sociedade contemporânea, os livros de batismo, por exemplo, têm um significado quase desprezível, mas, no Antigo Regime, eles são a forma primeira de identificação de qualquer indivíduo” (SOARES, 2000, p. 22). Ela afirma que os registros

paroquiais criam as chaves interpretativas dos caminhos escolhidos para a inclusão dos diversos “gentios”⁴ na colônia.⁵

[...] Os assentos batismais são uma fonte preciosa. É no momento de fazer o assento de batismo que se imprime nos escravos africanos a marca da sua procedência. O batismo [...] insere os gentios no mundo cristão [...]. E o faz não apenas na condição de escravos, mas como membro de grupos específicos, fazendo surgir daí [...] um verdadeiro sistema de classificação a ser utilizado nas mais variadas circunstâncias [...] (SOARES, 2000, p. 96).

Cacilda Machado (2008), em sua pesquisa sobre a escravidão no Paraná, em especial São José dos Pinhais, no “período de passagem” do século XVIII para o século XIX, por meio de uma grande diversidade de fontes, analisa a natureza da escravidão no Paraná e a maneira como foram construídas nessa região posições raciais e sociais diversas. Machado faz uma breve análise da bibliografia mais recente com relação ao tema da família escrava, objeto de estudo deste capítulo, reforçando o quanto importante foi a pesquisa desses autores para que fossem revistos os estereótipos criados com relação à promiscuidade existente nas relações entre os escravos de origem africana, difundida pela historiografia tradicional concernente à temática. Manifesta ainda a dificuldade, a princípio, de confirmar, a partir dos dados, o estabelecimento de relações de parentesco entre escravos em São José dos Pinhais, região na qual predominavam os pequenos escravistas.

Com base nos elementos existentes na documentação que utilizou, Machado (2008) comprova que poucos escravos legitimavam as suas uniões maritais e que era bastante alta a taxa de ilegitimidade entre as crianças de mães escravas batizadas. No desenvolvimento da pesquisa, a autora identifica a existência de uma grande variedade de arranjos familiares, desde o mais simples, caracterizado pelas mulheres solteiras com seus filhos, até arranjos complexos, a exemplo de casamentos mistos, ou seja, entre escravos e livres ou libertos, casamento entre escravos de plantéis diferentes, ou ainda arranjos familiares multidomiciliares, com a reunião de avós, filhos e netos. Segundo a autora,

Esses [...] dados refletem bem uma característica [...] relativa ao comportamento cativo em S. José dos Pinhais (e talvez também de outras localidades ou grupos em que o tráfico pouca influência tinha na caracterização demográfica dos escravos). Naquela freguesia, as uniões matrimoniais legítimas dos cativos eram majoritariamente mistas (MACHADO, 2008, p. 96).

Além disso, Machado (2008) sustenta que a família escrava em região de pequenos plantéis era muito mais estável do que o imaginado e/ou difundido pela historiografia.

Em *Escravidão no Brasil*, Luna e Klein (2010) traçam um panorama da escravidão como forma de resistência ao cativo. Para os autores, a família e a vida comunitária foram, tanto quanto as fugas e as rebeliões, respostas à escravidão e formas mesmo de sobrevivência à crueldade do sistema escravista, tendo sido de vital importância para moldar e definir a sociedade, na qual esses cativos foram introduzidos à sua revelia. Outra fonte de conforto teriam sido as irmandades nas quais os escravos de origem africana praticavam a sua religiosidade. Segundo Luna e Klein (2010), fazendo eco a vários outros pesquisadores da temática da escravidão, apesar da diversidade cultural e linguística, os africanos que aportaram na América portuguesa encontraram inúmeras características em comum, que contribuíram para a formação e a manutenção de laços no Novo Mundo. Para os autores,

Embora não devamos dar excessiva importância ao processo de integração cultural no continente americano, também não devemos exagerar a diversidade da África. [...], muitos africanos [...] eram multilíngues. [...]. Muitos navios negreiros extraíam cativos de regiões onde havia ocorrido um intenso contato multinacional. [...]. Tudo isso ajuda a explicar por que alguns africanos recém-chegados na América foram capazes de criar laços de amizade e comunidade com cativos de outras nações [...] (LUNA; KLEIN, 2010, p. 230).

Luna e Klein (2010) afirmam, ademais, que todas as sociedades escravistas da América, em especial as da América Latina, possuíam uma série de características comuns, tais como: o sincretismo religioso, baseado nas divindades africanas, que fundou práticas religiosas como o candomblé no Brasil. Com relação aos aspectos gerais da vida em cativo, os autores asseveram que, nas regiões de grande lavoura, a

rigorosa supervisão exercida sobre a maioria dos escravos pelos representantes da classe senhorial não impediu que uma grande parcela desses cativos exercesse, de forma significativa, um controle relativo sobre o próprio tempo. Confirmando as tendências historiográficas recentes, Luna e Klein (2010) evidenciam a existência – mesmo no rigoroso sistema das propriedades ligadas à grande lavoura – de famílias independentes, que, vivendo em terras para cultivo próprio, conseguiam, de certa forma, escapar do controle direto da camada senhorial. Para os autores,

o controle sobre o seu tempo e seu trabalho permitiu a alguns escravos desenvolver mais plenamente seus talentos e habilidades. Essa, depois da liberdade total, era considerada uma situação altamente desejável, e os cativos que exerciam tais ocupações tinham *status* mais elevado na comunidade escrava. [...] muitos dos líderes de rebeliões escravas [...] provieram dessas categorias de cativos com mais autonomia (LUNA; KLEIN, 2010, p. 235).

Russell-Wood (2005), em consonância com a tendência historiográfica instaurada no Brasil, a partir da década de 1980, no que diz respeito à família escrava, afirma que essas famílias cativas eram, tanto quanto as irmandades, instituições de vital importância para que os indivíduos de origem africana, escravos ou libertos, cultivassem certa unidade identitária. Essa construção de identidade permitia-lhes agir coletiva, social e economicamente dentro do sistema escravista, “em geral considerado capaz de sufocar, suprimir e até erradicar tais características”. Para o autor, esses valores relativos à etnicidade, aos laços comunitários e parentais, que de certa forma sustentavam as atividades e funções das irmandades, eram expressos de forma mais vigorosa no espaço doméstico, que no mais das vezes funcionava como uma força protetora para os indivíduos de origem africana. Russell-Wood (2005) defende, outrossim, a estabilidade e a durabilidade do casamento entre escravos, bem como a solidez dos laços de parentesco familiar ou consanguíneo.

Apesar da preocupação da historiografia recente em desvendar os meandros da formação familiar escrava, os estudos ainda são muito incipientes e localizados, fazendo-se necessária a realização de estudos

mais abrangentes em termos de espaços geográficos. A maioria dos estudos existentes é localizada na Região Sudeste, na Bahia, no Maranhão e em Pernambuco. Para o Rio Grande do Norte, por ser uma região periférica, de menor importância econômica e, possivelmente, por ter sido defendida, até pouco tempo, a tese de que nessa região não existiu um número considerável de escravos africanos, não há pesquisas que tratem do assunto.

A defesa da ideia de que a presença negra teria sido rara e inexpressiva no território do Rio Grande do Norte tem como expoente máximo Luís da Câmara Cascudo (1984); ele foi o influenciador maior de historiadores que, em anos posteriores, defenderam a mesma tese (MEDEIROS, 1995; MEDEIROS FILHO, 1997; ROCHA POMBO, 1992). Segundo Cascudo (1984), no Rio Grande do Norte, não havia uma atividade produtiva que justificasse a presença de uma grande quantidade de africanos escravos em seu território, o que acarretou forte desinteresse por parte de outros estudiosos em pesquisar a escravidão africana em terras potiguares. Pode-se inferir que tal proposição tenha sido sustentada em virtude de a economia potiguar ter sido majoritariamente ancorada na produção pecuária sertaneja, atividade na qual a demanda de mão de obra era bastante limitada, de acordo com esses historiadores.

O presente estudo diferencia-se dos demais à medida que procura estabelecer a relevância de se estudar a formação de laços familiares escravos africanos no Rio Grande do Norte, visto que atualmente já se considera a hipótese de ter existido uma quantidade significativa de negros escravos no estado e que a sua força de trabalho foi de grande importância para a economia dessa região. Tendo como exemplo o estudo de Cacilda Machado (2008) para São José dos Pinhais, região na qual a posse de poucos escravos era a regra lança-se a hipótese de que no Rio Grande, em virtude dessas mesmas características socioeconômicas,

[...] a manutenção da posse de famílias cativas era em muitos casos a própria condição de constituição e manutenção de famílias escravistas. [...] o tráfico atlântico tinha um papel relativamente pequeno, no processo de reiteração do

escravismo, [...] a família escrava possuía uma outra dimensão. [...] a manutenção do *status* senhorial em boa medida dependia da vontade escrava. [...] para aqueles com poucos recursos para adquirir escravos no mercado, a reprodução endógena do plantel era crucial [...] (MACHADO, 2008, p. 105).

Fátima Novaes Pires (2003), em seu livro *O crime na cor: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888)*, afirma que, em consonância com a atividade de criação de gado, no alto sertão baiano, desenvolviam-se uma série de outras atividades, não menos importantes. Mediante a análise de processos criminais confrontados com vários outros tipos de fontes, tais como: assentos de batismos, casamentos, posturas municipais, cartas de liberdade e inventários, entre outros, a autora vai descobrindo e revelando a presença do escravo negro vivendo e participando da dinâmica de trabalho sertaneja. Desses processos-crimes, emergem o escravo de campear gado, o escravo vaqueiro, o escravo tropeiro andarilho, além dos escravos de lavoura, carapina e roça, que se dedicavam à policultura de abastecimento de gêneros de primeira necessidade e ao plantio e ao trato do algodão. Os escravos sertanejos dedicavam-se a uma grande diversidade de atividades, que viriam a complementar a produção pecuária. Dedicavam-se à atividades no comércio local, ao artesanato (ferro e couro), aos ofícios de ferreiro, sapateiro, pedreiro, sendo algumas vezes usados como escravos de ganho, alugados a outrem por seus senhores. O alto sertão baiano era composto por propriedades nas quais havia o predomínio dos pequenos e médios plantéis, que possuíam de cinco a vinte escravos, com uma média de dezoito escravos por propriedade; no entanto, algumas poucas fazendas chegavam a possuir um plantel com mais de cem escravos.

Tendo-se em vista as perspectivas assinaladas, este capítulo abre, portanto, possibilidades de compreensão da dinâmica da vida escrava na Capitania do Rio Grande. Partindo do exposto, surgem formulações relevantes para desvendar os meandros dessa história, até então obscurecidos pela historiografia: se houve laços familiares entre escravos negros no Rio Grande do Norte, da mesma forma que ocorreu no Sudeste, em Pernambuco, no Maranhão e na Bahia; em que medida ocorreu a formação dessas famílias; e de que forma a família escrava na Capitania supracitada e as relações de parentesco contribuíram para a

manutenção das tradições ancestrais dentro do regime de cativo? Essas são questões que pedem respostas urgentes. Pressupondo-se que a formação familiar entre os escravos era antes regra que exceção e que foram constantes as contendas judiciais movidas por cativos ou libertos pela alforria de familiares seus, acredita-se que essa estrutura de família nuclear, ou mesmo da família extensa, foi de suma importância para a manutenção de certa unidade, identidade, fortalecendo a esperança, a crença em dias melhores e o desejo de liberdade, também no Rio Grande do Norte. Visando à confirmação da hipótese proposta, foi analisada a freguesia de Nossa Senhora da Apresentação, no século XVIII, na cidade de Natal.

Referente à constituição do território que na colônia era caracterizado como freguesia, a obra de Cláudia Damasceno Fonseca (2011) é bastante elucidativa, na medida em que a autora esclarece acerca da constituição desses espaços. Segundo Fonseca, “as paróquias ou freguesias constituíam as células de base da organização eclesiástica na colônia” (FONSECA, 2011, p. 85). Responsáveis pelas atividades religiosas, essas “células” da Igreja também cuidavam de aspectos administrativos. Na América portuguesa,

os termos “paróquia” e “freguesia” tinham também várias significações: eles designavam o templo – a igreja matriz (no caso desse estudo a de N. S. da Apresentação) – bem como a povoação que a continha (o arraial), o conjunto dos fregueses, e, por fim, o território paroquial, quer incluía a povoação sede, áreas rurais e, por vezes, sertões residuais.[...] apenas os maiores centros urbanos continham mais de uma sede paroquial. [...] uma paróquia ou freguesia compreendia geralmente diversas povoações – a que acolhia a igreja matriz e outras que possuíam apenas uma capela filial [...] (FONSECA, 2011, p. 85-86).

A autora afirma, ainda, que a instituição de uma sede paroquial dependia diretamente da solidez do núcleo de povoamento e da prosperidade das localidades que constituiriam cada freguesia.

A pesquisa realizada possibilita verificar que se está trilhando pelo caminho correto. Nessa análise junto ao acervo documental do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, debruçando-se sobre fontes primárias, verificou-se a grande quantidade de registros de

batismo e de casamento entre os negros escravos. Com relação aos batizados, casos como o de,

Gertrudez filha legítima de Alexandre natural desta freguesia e Luiza da Freguesia de N. S. do Ó do Papari, escravos do capitão Francisco Xavier de Souza, neta por parte paterna de Luiz de Miranda escravo do capitão Jose Dantas Correa do gentio da Guine e de Victoria dessa freguesia e pela materna de Antonio Diniz e Thereza do gentio da Guine nasceu aos quinze de janeiro do ano de mil setecentos e setenta e dois e foi batizada com os santos óleos de licença minha na capela N. S. da Conceição do Jundiahy pelo padre Joam Tavares (ilegível) aos vinte e quatro do dito mês e ano e foram padrinhos o padre Alexandre Dantas e Izabel Pimentel, filhos do mestre de campo Sebastião Dantas Correa de que mandei lançar este assento em que me assinei. Pantaleão da Costa de Araújo – Vigário do Rio Grande.⁶

Ou, ainda, de,

Maria filha legítima de Antonia e Salvador escravos de Dona Francisca Bezerra freguesa e moradora desta Freguesia de N. S. da Apresentação do Rio Grande do Norte foi batizada com os santos óleos aos sete de agosto de mil setecentos e setenta anos na Capela de N. S. da Conceição do Jundiahi desta dita freguesia pelo Reverendo Padre (ilegível) de Mello de licença minha, foram padrinhos Alexandre (ilegível) e Dona Cosma filha do Tenente Manoel Mello de Andrada fregueses e moradores desta dita freguesia (ilegível) que veio do dito Reverendo Padre, de que fiz este assento em que por verdade me assinei. João Freyre de Amorim – Vigário.⁷

São demonstrativos de que a família escrava legitimamente constituída, talvez com menos expressividade se comparada às grandes regiões açucareiras, mas que esteve presente na sociedade da Capitania do Rio Grande. Nos dois registros, a legitimidade do batizando é a comprovação de que seus pais viviam em união sancionada pelos cânones eclesiásticos, de que eram casados pelas normas da Igreja, como o foram Inácio e Francisca:

Aos quatorze de fevereiro de mil setecentos e setenta às cinco horas e meia da tarde nessa matriz e corridos os banhos (ilegível) continuum sem se descobrir impedimento algum (ilegível) recebimento (ilegível) em presença do Padre Joam Alvarez da Conceição e das testemunhas que abaixo assinaram o capitão Francisco Álvares de Mello solteiro e o capitão Jose Barroa Pimentel Homem casado e

moradores ambos nesta cidade se casaram com palavras do presente Inacio mulato escravo do Tenente Jose Barbosa (ilegível) filho de Marciana negra ele natural da (ilegível) e Francisca Antonia Duarte natural desta freguesia filha natural de (ilegível) Correa e Petronilha Duarte, e logo receberam as bênçãos na forma do ritual romano (ilegível) mandei lançar este assento em que me assinei. Pantaleão da Costa de Araújo – Vigário do Rio Grande.⁸

Da mesma forma que Francisco Cabral e (ilegível) de Mendonça

Aos oito de maio de mil setecentos e quarenta e oito anos, nesta (ilegível) da Freguesia de N. S. da Apresentação do Rio Grande (ilegível) feitas as denúncias na forma do Sagrado Concílio Tridentino na dita (ilegível) e nas (ilegível) puder, em presença do Reverendo coadjutor que fazia as vezes de pároco em minha ausência e tendo presente por testemunhas o Doutor Cosme de Medeyros (ilegível) e o Padre Francisco Pinheyro Teyxeira (ilegível) filho da viúva Maria da Conceição pessoas conhecidas se casaram em face da Igreja solenemente por palavras Francisco Cabral crioulo filho de Ignacia da Rocha do Gentio da Guine com (ilegível) de Mendonça filha legítima de Manoel e de sua mulher Maria crioulos escravos do capitão João da Costa digo João de Souza da Costa, já defunto morador (ilegível) ambos escravos do capitão Manoel Cabral (ilegível) morador desta freguesia do Rio Grande e logo lhes deu as bênção conforme aos ritos e cerimônias da Igreja e pelo assento do dito Reverendo mandei fazer este em que (ilegível) me assinei. Manoel Correa Gomes – Vigário.⁹

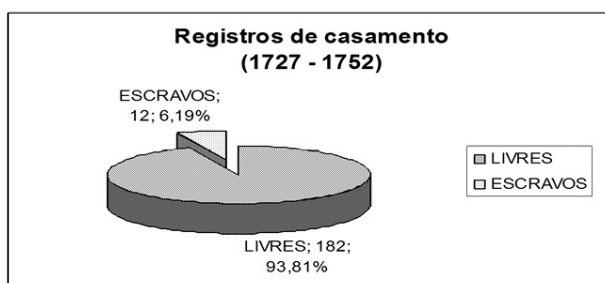
Nos registros de casamento supracitados, pode-se encontrar situações que são comprobatórias, ou que ao menos oferecem fortes indícios da existência da instituição familiar em terras da Capitania do Rio Grande. No assento em que consta o casamento de Francisco Cabral e (ilegível) de Mendonça, a noiva já é fruto de uma união sancionada pela Igreja (tendo em vista o título de filha legítima que precede o seu nome), ou seja, por parte dela, já é, pelo menos, a segunda geração de uma mesma família a ter a sua união legitimada pelos preceitos católicos.

O caso do registro de casamento de Inácio e Francisca retrata outra face da vida familiar entre os cativos de origem africana. Nesse registro, a noiva é filha natural de (ilegível) Correa e Petronilha Duarte, certamente por seus pais não terem a sua união sancionada pela Igreja.

Esse documento sugere que a união estável consensual (não sancionada pelos cânones católicos) era, na Capitania do Rio Grande no século XVIII, uma realidade aceita pela sociedade, tal como aconteceu em outras regiões que foram objetos de estudo acerca do tema da família escrava, como fato recorrente.

Nesta pesquisa, para que se pudesse iluminar, ao menos em parte, os indícios relativos à existência de laços de parentesco e familiares na Capitania do Rio Grande, foi mapeada e catalogada parte da documentação constante no acervo do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, a saber, registros de casamento e registros de batismo, o que será demonstrado graficamente.

Gráfico 1 – Registros de casamento



Total de registros: 194

Fonte: Acervo documental do Instituto Histórico. Geográfico do Rio Grande do Norte.

No Gráfico 1, observa-se um percentual quase insignificante de casamentos entre escravos. Os poucos escravos que constam desses registros são representados em casamentos com livres¹⁰

, como é o caso de Luis Lopes “forro” e Izabel dos Santos, ela livre e ele forro.

Aos vinte e nove de fevereiro de mil e setecentos e quarenta anos na capela da Senhora Santa Anna da Missão do Mupibú desta freguesia de Nossa Senhora da Apresentação do Rio Grande do Norte, feitas as denúncias nesta Matriz, e nas mais partes necessárias da freguesia onde são moradores, naturais os contraentes, sem se descobrir impedimento, como consta das certidões dos banhos, que em meu poder ficam em presença do Reverendo Padre Mestre Frei Felis Maria Superior da

dita missão de licença do Reverendo coadjutor o licenciado João Gomes Freyre que fazia vezes de pároco em minha ausência e sendo presentes por testemunhas o capitão Diogo Malheiros e o Tenente Coronel Jose Nunes pessoas conhecidas se casaram em face de Igreja solenemente por palavras Luis Lopes forro filho de Antonio Lopes e de Cacia da Costa escrava de Mariana da Costa com Izabel dos Santos filha legítima de Manuel dos Santos, e de sua mulher Josefa Bezerra naturais e moradores ambos desta dita freguesia e paróquia e logo lhe dão as bênçãos conforme aos ritos e cerimônias da Igreja digo e cerimônias da Santa Madre Igreja e pelo assento que veio do dito Reverendo Padre mandei fazer este que por verdade assinei. Manuel Correa Gomes – Vigário.¹¹

Ou Francisco Xavier, homem livre, que se casou com a escrava Maria Gomes, conforme transcrição:

Aos vinte e três de julho de mil e setecentos e quarenta e nove anos pelas nove horas da noite na Igreja de Santa Anna da Aldeia de Mupibú desta freguesia de Nossa Senhora da Apresentação do Rio Grande feitas as denúncias em (ilegível) dias sucessivos não sendo da festa na dita Igreja, donde se achava pregando de Missão atual o Reverendo Padre Mestre Frei Juvenal de Santo Albano Religioso Capuxinho, que dispensou aos nubentes nos mais banhos necessários, a presente de somente banhos da Vila Nova da Santa Cruz do Aracaty, donde assistiu o contraente e sem se descobrir impedimento algum, como consta dos banhos que ficam em meu poder, em presença do Reverendo Padre Antonio de Arahujo e Souza de licença minha e sendo presentes por testemunhas o capitão Francisco Lopes de Macedo e o Tenente Faustino da Sylveyra pessoas conhecidas, que vinham assinadas com o dito Reverendo em seu assento, se casaram em face da Igreja solenemente por palavras Francisco Xavier, filho legítimo de Domingos Telles e de sua mulher Thereza de Jesus, com Maria Gomes escrava do capitão Francisco Lopez de Macedo, natural a nubente da cidade da Bahia, e (ilegível) todos moradores desta freguesia do Rio Grande e logo lhe deu as bênçãos conforme aos ritos e cerimônias da Santa Madre Igreja e pelo assento que veio do dito Reverendo mandei fazer este em que por verdade me assinei. Manuel Correa Gomes – Vigário.¹²

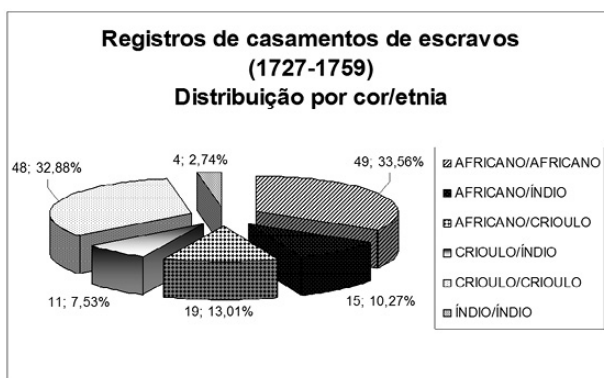
Um desses registros de casamento entre livres e escravos é totalmente inusitado e no mínimo curioso, qual seja o casamento de um escravo com uma mulher que recebeu, antes do nome, o título de

“Dona”. Esse título, de acordo com a maioria da bibliografia consultada, só era usado para mulheres que pertenciam à camada mais alta da sociedade da época.

Em dez de janeiro de mil setecentos e cinquenta e dois nesta Matriz de Nossa Senhora da Apresentação de licença do Reverendo Vigário o Doutor Manoel Correa Gomes e dispensados os banhos pelo muito Reverendo Senhor Doutor visitador Frei Manuel de Jesus Maria em presença do Reverendo Padre Joam Freyre de Amorim coadjutor desta dita Matriz, e das testemunhas Plinio Duarte de Oliveyra solteiro, morador nesta cidade, e Antonio Bernardes casado, e morador em Pernambuco, pessoas conhecidas, se casaram solenemente em face da Igreja por palavras de presente: Manuel Cardozo Ramos, escravo do capitão Sebastiam Cardozo Batalha, morador nesta cidade e Dona Quiteria de Jesus filha legítima do capitão Mathias de Arahujo e de sua mulher Dona Thereza, moradores nesta cidade do Natal, e logo lhes deu as bênçãos tudo de noite de que mandou o muito Reverendo Senhor Doutor Visitador fazer este assento em que assinou. Marcos Soares – Visitador.¹³

A baixa incidência de casamentos entre escravos no livro de registro que deu origem ao Gráfico 1, explica-se provavelmente por existir, para o mesmo período, um livro utilizado exclusivamente para o “assento dos casamentos entre pretos e pardos escravos”, que será exibido graficamente, na sequência, com as distribuições por cor/etnia, condição social e plantel, demonstradas separadamente na amostragem gráfica a seguir.

Gráfico 2 – Registros de casamentos de escravos



Total de registros: 146

Fonte: Acervo documental do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte.

No Gráfico 2 verifica-se, conforme apresentado na maior parte da bibliografia já consultada para outras regiões, que a prática da endogamia por cor/etnia é bastante significativa, embora a exogamia esteja presente em percentuais, em hipótese alguma desprezíveis. Percebe-se, com base nos dados, que quase 70% dos casamentos foram endogâmicos, observando-se que os maiores índices de endogamia são entre africanos e crioulos. Esse dado é, de acordo com a historiografia recente sobre a escravidão, decorrente de a maioria dos escravos negros no Brasil, no período estudado, serem africanos, tanto quanto da desconfiança mútua, existente entre africanos e crioulos, no recorte temporal analisado.

Gráfico 3 – Registros de casamentos de escravos

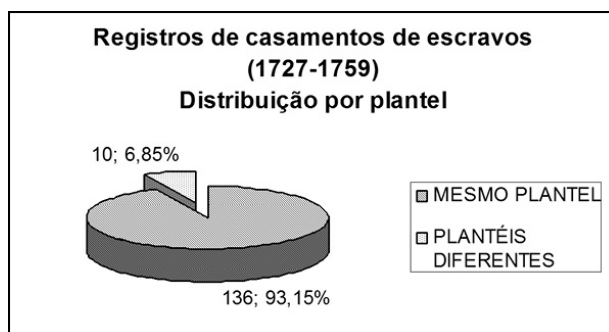


Total de registros: 146

Fonte: Acervo documental do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte.

Seguindo padrão semelhante ao da distribuição por cor/etnia, a distribuição por condição social apresenta uma endogamia ainda mais forte que aquela analisada anteriormente. Em 146 de casamentos, apenas trinta e um foram realizados entre escravos e livres/libertos, ao passo que 115 dessas uniões (configurando 79% do total) foram entre escravos. Possivelmente, isso ocorria em virtude do desejo desses forros de se afastarem ao máximo da escravidão, já vivida e vivenciada por eles. O grande número de uniões sancionadas pela Igreja sugere que o casamento dentro da escravaria era bem aceito pela sociedade potiguar.

Gráfico 4 – Registros de casamentos de escravos



Total de registros: 146

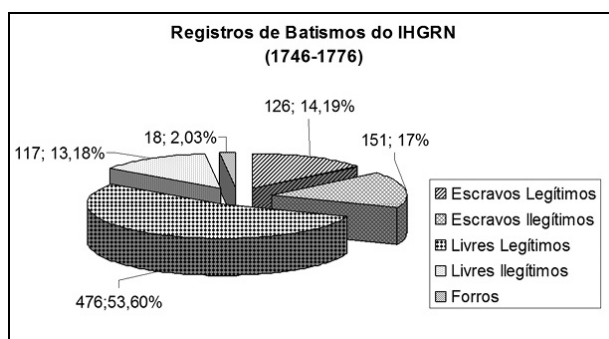
Fonte: Acervo documental do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte

A endogamia por plantel é quase absoluta, o que se justifica em decorrência de uma série de leis sancionadas pela Igreja, que proibiam que se separassem casais frutos de uma união formal, legalmente constituída, ou seja, a união sacramentada pelos cânones católicos, e mais ainda depois que foi proibida a separação dos casais e seus filhos menores de quinze anos, corroborando os dados de outras regiões. Os poucos casamentos que por acaso aconteciam entre escravos de proprietários diferentes, tomando como base a bibliografia consultada e seguindo indícios contidos nos próprios registros analisados, eram de pessoas diferentes pertencentes a uma mesma família, que, no mais das vezes, viviam em propriedades limítrofes.

Nesses mesmos assentos, pôde-se observar que as uniões entre escravos africanos e crioulos, entre escravos e forros e entre escravos e livres eram comuns, apesar de não consistir em regra, bem como o apadrinhamento desses casais por brancos livres e ricos, evidenciando serem essas uniões práticas comuns e aceitas pela sociedade colonial no espaço territorial que hoje chamamos de Rio Grande do Norte, no século XVIII.

Concernente ao batismo dos negros cativos e/ou seus descendentes, constantes dos registros da freguesia analisada, nota-se forte similitude com os exames veiculados na historiografia, acerca dos estudos empreendidos juntos às fontes eclesiásticas de regiões e espaço temporal diverso. Essas tendências serão demonstradas graficamente na sequência.

Gráfico 5 – Registros de batismo

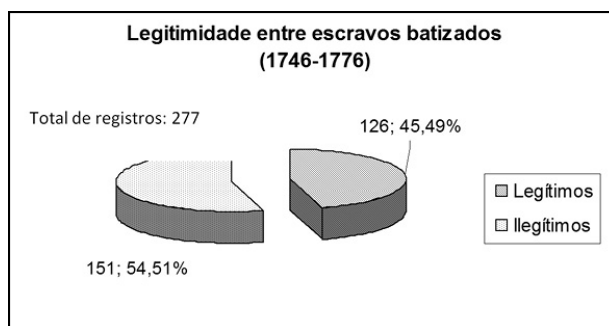


Total de escravos: 277

Total de livres: 593

Fonte: Acervo documental do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte.

Gráfico 6 – Legitimidade entre escravos batizados



Legítimos: 126

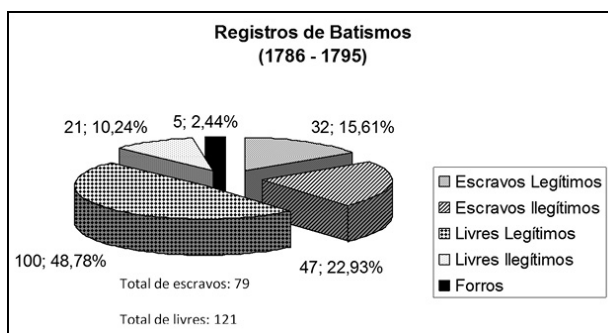
Fonte: Acervo documental do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte.

No período representado no Gráfico 6, foi catalogado um total de 888 registros de batismos de livres e escravos. O percentual de batismo de escravos ficou em torno de 30% (277), contra aproximadamente 65% (593), e 2,03 (18) de elementos forros. Apesar da inferioridade numérica de escravos batizados em comparação aos livres, um número considerável de cativos recebeu o sacramento. Além disso, a taxa de legitimidade entre os livres é bastante superior, valendo mais uma vez a ressalva de que entre os classificados como “livres” tanto legítimos quanto naturais figura uma quantidade significativa de filhos de forros e/ou libertos. Isso leva à inferência da existência de entraves colocados pelos proprietários de escravos quanto ao casamento de seus cativos. Analisando-se separadamente os registros de escravos batizados, encontra-se, contudo, uma taxa de legitimidade bastante alta, em torno

de 45% (126). Os designados como forros eram filhos de escravos nomeados nos registros, o que leva à conjectura de que esses foram alforriados na pia batismal. Em três casos, menciona-se claramente a pia.

Assentos de batismo de um período posterior ao supracitado repetem as mesmas tendências da superioridade numérica desse sacramento entre os livres, muito embora ratifique a sua expressividade entre os cativos de origem africana. Outrossim, indica, de forma semelhante ao que ocorre no período anterior (1746-1776), significativa legitimidade entre os escravos batizados.

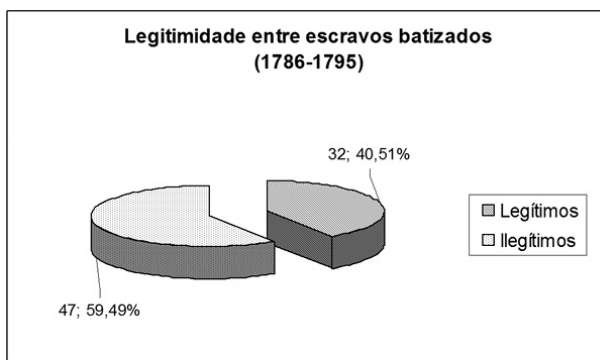
Gráfico 7 – Registros de batismos



Total de registros: 205

Fonte: Acervo documental do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte.

Gráfico 8 – Legitimidade entre escravos batizados



Fonte: Acervo documental do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte.

Num total de 205 assentos de batismo, a tendência percentual com relação ao sacramento entre os cativos mantém-se semelhante a do

período representado Figura 8, em torno dos mesmos 30%, um pouco mais ou menos. Vale ainda salientar a existência de filhos de forros e/ou libertos entre os classificados como livres, indicando que a presença africana em terras potiguares existiu de forma substancial. Semelhante aos registros anteriores, a taxa percentual de legitimidade entre cativos, se observada em separado, fica também acima dos 40%.

Em relação aos padrinhos, ocorre tal qual com as testemunhas nos casamentos: em grande parte, os padrinhos e as testemunhas eram brancos livres e ricos ou, pelo menos, negros/crioulos/mulatos/pardos livres e libertos. Comparando-se com as demais regiões estudadas, essa prática relativa ao apadrinhamento sugere uma estratégia cativa de aproximação do mundo dos livres.

Com base no estudo da formação da família escrava e dos laços de parentesco consanguíneos ou por afinidade, entre os quais se incluem o compadrio e a camaradagem, abre-se a possibilidade de um maior entendimento da dinâmica complexa do regime escravista e das suas relações diversificadas. A complexidade e a diversificação ocorrem dependendo da região e de um número considerável de variantes, algumas ainda desconhecidas, entre os cativos e seus senhores, inerentes ao sistema em questão, que perdurou por três longos séculos no Brasil. Ainda é possível, em certa medida, perceber a influência que a formação da família escrava teve na economia daquela época e como, a partir dessa instituição, mantiveram-se e foram passadas para as gerações subsequentes algumas das tradições de seus antepassados africanos. Essas tradições mantêm-se presentes em muitas comunidades negras ainda hoje, inclusive no Rio Grande do Norte.

Visando a ampliação dos conhecimentos acerca do processo de construção do espaço familiar escravo de forma concreta e efetiva, serão consideradas as diversas formações parentais, desde a sua forma mais elementar¹⁴ até as formas mais complexas de famílias extensas ou alargadas, dando espaço, ainda, aos laços além da parentela¹⁵. Segundo Sheila Faria (1998), “as relações eram múltiplas e permitiam que as pessoas se sentissem aparentadas umas com as outras de forma surpreendente”. No que concerne aos aspectos de ascendência,

linhagem ou estirpe verifica-se a existência de uma possível identidade comum, ou certa conformidade étnico-cultural entre os escravos de origem africana no Rio Grande do Norte, tal como ocorreu em outras regiões já estudadas. Serão ainda investigados os espaços físicos, relacionados às condições de morada e sobrevivência, inseridos ou não nas propriedades às quais pertenciam os plantéis, dos quais essas famílias eram partes constitutivas.

Considerando-se os espaços concretos da vida escrava estabelecidos na sociedade potiguar da época (a residência escrava constituída, a roça própria etc.), e da sua conjugação com as redes de sociabilidades, compadrio e camaradagem, infere-se a importância da família cativa na constituição da sociedade colonial em formação no Rio Grande do Norte. A hipótese que se apresenta, a partir das leituras realizadas – em especial do trabalho de Muirakytan de Macêdo (2005; 2007), historiador local que afirmam ser possível separar o trato pastoril da escravidão negra¹⁶ – e da pesquisa iniciada junto às fontes primárias, é de que os escravos de origem africana formaram famílias sim no Rio Grande do Norte, adaptadas às vicissitudes locais, porém com a mesma força constitutiva de unidade e manutenção de certa identidade étnica e/ou de tradições ancestrais, de forma semelhante ao ocorrido nas outras regiões que já foram objeto de análise. Nesse sentido, a percepção do escravo como construtor da sua própria historicidade torna o negro e sua família personagens de grande importância para a formação histórica do Rio Grande do Norte. A identificação de padrões e características desses escravos, sobretudo nas relações familiares, contribuirá para a construção de uma historiografia local, sob o ponto de vista da História Social. Adotando um viés no qual se privilegiem os grupos esquecidos, cruzando as suas histórias com as dos poderosos, sempre considerados na historiografia tradicional, surgirá, enfim, a possibilidade de dar-lhes voz e identidade no devir histórico.

Referências

CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Natal: Fundação José Augusto, 1984.

CASTRO, Hebe Maria da Costa Gomes Mattos de. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

COSTA, Iraci del Nero da & GUTIÉRREZ, Horacio. Nota sobre casamentos de escravos em São Paulo e no Paraná (1830). *História: Questões e Debates*. Curitiba, APAH, 5(9):313-321, 1984.

COSTA, Iraci del Nero de; LUNA, Francisco Vidal. Vila Rica: nota sobre casamento de escravos (1727-1826). In: LUNA, Francisco Vidal *et al.* *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: Edusp, 2009.

COSTA, Iraci del Nero da; SLENES, Robert W.; SCHWARTZ, Stuart. A família escrava em Lorena (1801). In: LUNA, Francisco Vidal *et al.* *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: Edusp, 2009.

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e Vilas d'el Rei: espaço e poder nas Minas setecentistas*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. 20. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1980.

FRAZIER, E. Franklin. The Negro Family in Bahia, Brazil. *American Sociological Review*, v. 7, n. 4, p. 465-478, ago. 1942.

GRAHAM, Richard. A família escrava no Brasil colonial. In: _____. *Escravidão, reforma e imperialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

GUTIÉRREZ, Horácio. Demografia escrava numa economia não exportadora: Paraná 1800-1830. *Estudos Econômicos*, n. 17, p. 297-314, maio/ago. 1987.

_____. Crioulos e africanos no Paraná, 1798-1830. *Revista Brasileira de História*, n. 8, mar./ago. 1988.

_____. Demografia escrava numa economia não exportadora: Paraná 1800-1830. *Estudos Econômicos*, n. 17, p. 297-314, maio/ago. 1987.

LUNA, Francisco Vidal & COSTA, Iraci del Nero da. Vila Rica: Nota sobre casamentos de escravos (1727-1826), *Revista África*, São Paulo, Centro de Estudos Africanos (USP), (4): 105-109, 1981.

LUNA, Francisco Vidal. Casamentos de escravos em São Paulo: 1776, 1804, 1829. In: LUNA, Francisco Vidal *et al.* *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: Edusp, 2009.

LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert. *Escravidão no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2010.

LUNA, Francisco Vidal *et al.* *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: Edusp, 2009.

MACEDO, Muirakytan Kennedy de. *A penúltima versão do Seridó: espaço e história do regionalismo seridoense*. Natal: Sebo Vermelho: 2005.

_____. *Rústicos cabedais: Patrimônio e cotidiano familiar nos sertões do Seridó* (Séc. XVIII). Natal, 2007. Tese de doutorado em Ciências Sociais – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2007.

MACHADO, Cacilda. *A trama das vontades: negros, pardos e brancos na produção da hierarquia social do Brasil escravista*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

MEDEIROS, Tarcísio de. *Proto-história do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Presença Edições, [Natal]: Fundação José Augusto, 1995.

MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Aconteceu na Capitania do Rio Grande*. Natal: Departamento Estadual de Imprensa, 1997.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. *O crime na cor: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2003.

PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. Colônia. 18. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983 (1. ed., 1942).

ROCHA POMBO. *História do Estado do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1992. <<http://www.scribd.com/doc/4060716/A-DEMOGRAFIA-HISTORICA-NO-BRASIL> - page27#page27>

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações da família escrava – Brasil, Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. “Escravidão e família: padrões de casamento e estabilidade familiar numa comunidade escrava (Campinas, século XIX)”, *Anais do IV Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, 4 volumes, São Paulo, Abep, 1984, v. IV, p. 2119-2134.

_____. “Escravidão e família: padrões de casamento e estabilidade familiar numa comunidade escrava (Campinas, século XIX)”, *Estudos Econômicos*, 17:2, maio/ago. 1987, p. 217-227.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

“Professor, mulatos e caboclos eu conheço... mas cafuso, eu nunca vi!”: Discursos e representações sobre o negro na escrita escolar da História na década de 1970

Maria Telvira da Conceição

Qual o lugar do negro na escrita escolar da História, particularmente a da década de 1970? Quais os pressupostos que norteiam essa escrita histórica sobre a referida temática no período em questão? As indagações que levanto e orientam o meu olhar sobre os manuais didáticos que tomei como fonte me parecem apontar para uma perspectiva que valida a produção do conhecimento histórico e, nesse caso, do saber histórico escolar: a sua reescrita. É essa necessidade segundo Reis (2007), que alimenta permanentemente o crescimento e a inteligibilidade do conhecimento histórico; Pois cada presente, cada contexto, gera suas indagações e suas problemáticas. Assim posto, ler, interpretar e reinterpretar abordagens que configuram discursivamente a experiência vivida pelo negro na História do Brasil é o que de fato me orienta nessa discussão.

Contudo, enfrentar o passado olhando do presente não me parece cômodo muito menos uma tarefa fácil, posto que as verdades que alcançamos sobre essas experiências são parciais e, portanto, destituídas da pretensão de uma verdade absoluta. Sob esses pressupostos, é que recortei uma temporalidade, as indagações sobre o meu objeto, as fontes e a ideia do passado como referência de realidade. Como afirma Reis (2007, p. 9) “a história é necessariamente escrita e reescrita a partir das possibilidades do presente, lugar da problemática da pesquisa e do sujeito que a realiza”. Do meu presente, a indagação que norteia minha leitura é compreender qual o lugar do negro na escrita escolar da História produzida na década de 1970, e sobre quais matrizes se construiu/ elaborou um conhecimento/uma interpretação sobre sua experiência.

Colocar sob exame a escrita escolar da História na década de 1970 para compreender as representações construídas nessa escrita, é a meu ver uma discussão que precisa tomar seu lugar na produção do

conhecimento historiográfico e subsidiar um campo temático da maior importância, inclusive porque está posto na interseção de duas relevantes áreas do conhecimento: a história e a educação.

Sobre a perspectiva da escrita didática como gênero, encontramos em Freitas (2009) uma contribuição fundamental. Para esse historiador, a escrita didática “é um gênero, entre os vários existentes na corporação dos historiadores (dicionário, biografia, quadrinhos etc.). E, como gênero possui as suas especificidades” (FREITAS, 2009, p. 27).

Para embasar sua afirmação o autor elenca cinco singularidades da escrita didática que seriam na sua argumentação o que a caracterizaria como um gênero da escrita historiográfica, ao tempo em que responsáveis pelo desprestígio desse tipo de escrita junto a uma parcela significativa dos historiadores: a obediência às finalidades do ensino de História, por sua vez relacionadas às demandas internas e externas à escola; a atenção dada às estruturas cognitivas dos alunos no momento da produção desse tipo de escrita. O que no entendimento do autor “condiciona a distribuição dos temas e a diferenciação dos escritos segundo a faixa etária, que deve obedecer a mais antiga das lições didáticas: partir do simples para o complexo, do conhecido para o mais abstrato” (FREITAS, 2009, p. 29); a diferenciação no trabalho de síntese ou exposição didática majoritariamente baseada em fontes bibliográficas de segunda ordem e, o diálogo com diferentes perspectivas teóricas, assim como sua diversidade temática na mesma manual.

A perspectiva pela qual a escrita escolar é um gênero historiográfico talvez não tenha ocupado ainda o seu devido lugar na reflexão historiográfica. No entanto, encontra seus fundamentos na mesma perspectiva que orienta o trabalho historiográfico. Nesse sentido mais uma vez encontramos em Freitas (2009) argumentos que nos ajudam a compreender as semelhanças entre a escrita didática e a escrita erudita da história: a escrita didática também se ocupa da experiência do homem no tempo, “ao escrever um texto escolar, o autor relaciona presente (uma questão) e passado, constrói uma narrativa que se serve da memória e em memória se converte com o passar dos anos” (FREITAS, 2009, p. 26). Nessa perspectiva, afirma o autor, “a construção

dessa narrativa obriga o seu autor fazer uso das mesmas operações prescritas pelo trabalho da maioria dos historiadores” (FREITAS, 2009, p. 26).

As operações a que Freitas (2009) faz referência, em se tratando da escrita didática, são: a seleção de fontes, a utilização de hipóteses dos autores de referência para o campo, a reunião de fontes assim como sua crítica e, por fim, a submissão dos resultados a uma teoria explicativa e trabalho de síntese. Quanto à abordagem, o texto didático, da mesma forma, se situa “nos âmbitos cultural, social, econômico, político, das mentalidades, cotidiano entre outros, aplicando as mesmas escalas (micro e macro) ritmos (lento e rápido) e durações (longa, conjuntural e breve) inventadas pela historiografia acadêmica” (FREITAS, 2009, p. 26).

O meu tempo, olhado do presente, é a década de 1970. Por seus elementos contextuais já teríamos um argumento fundamental para sua escolha nesse estudo: um momento referencial para a constituição da sociedade civil e a lutou pela liberdade e pela justiça” (REIS, 2000). Do ponto vista da produção historiográfica também foi profícua, com grandes interpretes da experiência e do passado histórico brasileiro, a exemplo de Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso etc. Esses teóricos construíram interpretações sobre o negro no Brasil que alicerçou uma boa parte da historiografia sobre a temática nos estudos posteriores.

A década de 1970 é tida também como uma década de inquietações acadêmicas no que se refere à necessidade de discutir o ensino de história de uma forma geral. E nesse processo, a revisão do livro didático foi posto como uma das questões mais urgentes e fundamentais da revisão do ensino de história que tomou corpo na década seguinte. Nesse contexto, como a escrita didática da história enfrentou a temática do negro? Quais representações orientaram um conhecimento escolar no período acerca da questão?

O perfil geral dos manuais analisados

Os dados que compreendem a discussão desse texto, conforme já assinalei anteriormente têm como fonte cinco (5) manuais escolares escritos na década de 1970: *História do Brasil* (2º. volume, de Luciano Ramos, 1970); *História do Brasil-colônia*, Alcione Abramo, edição de 1975; *História do Brasil*, Maria Januária Vilela Santos edição de 1975; *História Fundamental do Brasil: Estudo dirigido e pesquisa* (volume 1 e v. 2, de Maria Efigênia Lage Resende, edição de 1977).

São manuais escritos por diferentes autores e editados por editoras nacionais. Todas elas foram reeditadas, sendo duas na 5ª edição; duas na 7ª edição e uma sem informação sobre esse dado. Quanto às editoras, têm a chancela da antiga editora Bernardo Alvares S.A, já extinta; Editora do Brasil e Editora Ática. Desse ponto de vista, são textos que tiveram um uso razoavelmente médio, excetuando *História Fundamental do Brasil* na 9ª edição. As demais se situam entre 5ª e a 7ª edição.

Outro aspecto fundamental a ser ressaltado é com relação à formação acadêmica e à experiência docente dos autores: 75% possui graduação em História e 25% noutra área. A mesma porcentagem observa-se na titulação: 75% têm doutorado e somente 25% apenas não possui esse título. Além da formação, há de se destacar que 50% dos autores têm experiência no ensino de 1º grau e 75% no ensino superior. Esses dados qualificam no meu entendimento a interpretação da História do Brasil nesse gênero de escrita. E mais do que isso, credita à escrita didática um valor fundamental como interpretação da História na sua função de saber histórico e de especialidade. Nesse sentido, retomo o argumento de Hussen quando afirma que “a formatação do saber histórico obtido pela pesquisa e sua função na vida prática dos historiadores e das historiadoras tem de ser seriamente levados em conta, em sua concepção de especialidade, como fatores originais e essências da matriz disciplinar da ciência da história” (RUSEN, 2001, p. 12).

Por fim, é fundamental ressaltar que todos os manuais são destinados ao ensino de 1º e 2º graus. Quatro deles destinados ao ensino de História do 1º grau (5ª série) e apenas um dirigido ao ensino do 2º

grau. E, nesse aspecto, embora não seja o foco da discussão, é relevante chamar atenção para a configuração curricular. Dos cinco manuais, todos apresentam uma proposta pedagógica simplificada em termos de complexificação da articulação do conhecimento historiográfico e pedagógico; da diversidade das atividades e recursos didáticos mobilizados no desenvolvimento, assim como das deficiências em relação à exploração de habilidades cognitivas no tratamento do conhecimento historiográfico.

Em função do contexto político e educacional em que foram escritas, as abordagens atendem de uma forma geral a ideia dos Estudos Sociais como perspectiva de organização curricular. Especificamente porque a legislação educacional em vigor naquele momento determinou em 1971 a criação dos Estudos Sociais, substituindo a disciplina História. Embora reconhecendo a escrita escolar como gênero construído na fronteira disciplinar da História e da Educação, me deterei especificamente na análise do conteúdo historiográfico desse material, iniciando por situar as temáticas historiográficas com as quais dialogou essas abordagens na década de 1970.

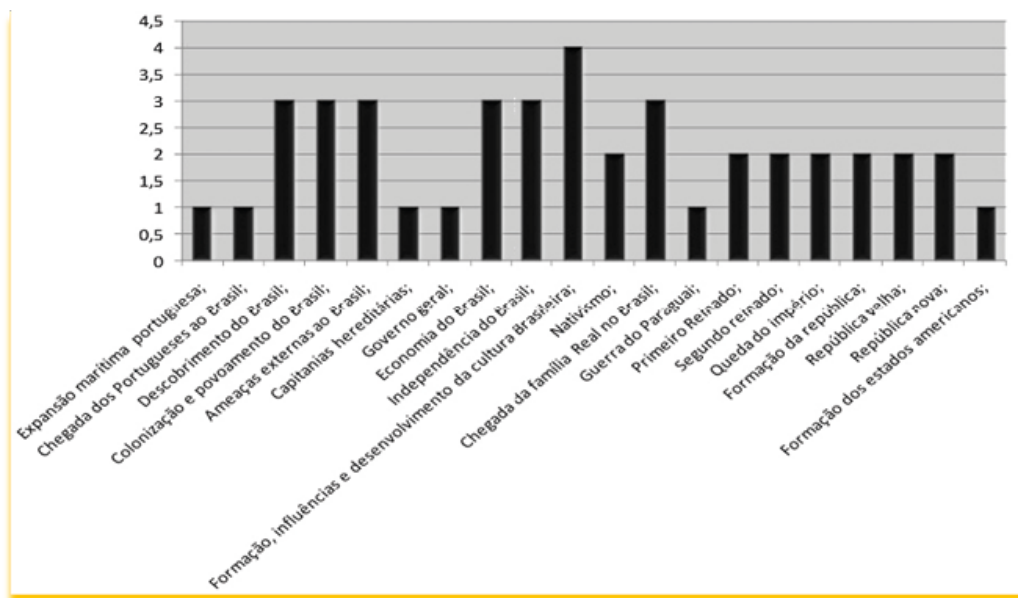
As temáticas historiográficas abordadas nos manuais

A escrita escolar da História é uma escrita situada no seu tempo e, portanto fruto do contexto onde foi produzida. Primeiro porque, além das demandas advindas das políticas educacionais e das finalidades institucionais e formativas que se inscrevem nesse processo, a escrita didática dialoga com a ciência de referência e, portanto com as grandes temáticas, objeto de análise dos historiadores.

Nesse aspecto, é fundamental situar a escrita dos manuais analisados quanto as temáticas com as quais dialogou na década de 1970. E, nesse sentido percebe-se que os cinco manuais analisados abordaram grandes temáticas, objetos da historiografia daquele momento, tais como, colonização, expansão territorial, formação da cultura nacional, independência; administração política, formação social, economia, política externa, movimentos sociais, a formação do Estado Nacional, e no caso de *História do Brasil* de Luciano Ramos, com uso previsto também

no ensino de 2º grau, questões relacionadas à formação da República. Um mapeamento desses temas no Gráfico 1 ajuda visualizar a afirmação:

Gráfico 1 – Temáticas historiográficas abordadas na escrita didática na década de 1970



Fonte: Manuais escolares de História – década de 1970. Sistematização da autora

Todas essas temáticas aparecem periodizadas em três grandes recortes temporais adotados pela historiografia tradicional e aceita pelos historiadores: Colônia, Império e República, que oferecem uma interpretação da História do Brasil aos escolares na década de 1970.

Não obstante, com a inclusão dos temas abordados nos manuais em questão, entendemos constituir uma referência fundamental para a compreensão do problema, compreender quais são as características da interpretação historiográfica dessas temáticas no conjunto dessas escritas, e assim situá-las do ponto de vista da construção de uma interpretação sobre a História do Brasil. Pois, é com base nela que se construiu um discurso sobre a experiência histórica do negro, no período estudado.

Características da interpretação historiográfica dos manuais analisados

Os manuais analisados apresentam elementos pouco diversificados em termos de abordagem teórico-metodológicas. Via de regra, a diversidade desses diálogos, inclusive no mesmo texto, é uma das características inerentes a esse gênero de escrita. No entanto, dos cinco manuais analisados, observa-se que apenas uma faz uso simplificado no tratamento de algumas temáticas de noções conceituais vinculadas ao marxismo. As demais abordam a História do Brasil através de uma narrativa cronológica e descritiva dos fatos e acontecimentos.

No caso de *Ensino criativo do Brasil-colônia* (1975), o conceito de classe foi utilizado para interpretar a composição social da colônia, conforme expressa o texto: “a primeira classe social era formada pelos colonos portugueses e seus descendentes que tinham recebido e conquistado terras no Brasil. Eram os mais ricos e considerados “homens bons”, podendo participar das câmaras municipais. Possuíam latifúndios que prosperavam através do trabalho escravo. Mulheres, crianças, agregados e escravos deveriam obedecer e respeitar o senhor de engenho” (ABRAMO, 1975, p. 43).

Além da formação social, a noção conceitual de classe também foi empregada no manual em questão, para explicar no texto principal, a “formação da cultura brasileira”, em particular a ideia de manifestação cultural. Pois segundo a autora,

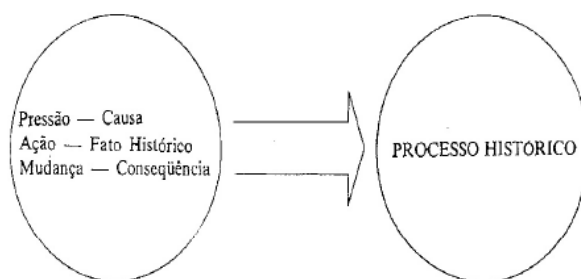
o Brasil-Colônia nos séculos XVI e XVII apresentava uma cultura própria às duas classes sociais em que se encontravam divididas. – cultura livresca e importada pelos intelectuais e artistas da época vinda da Europa ou aqui imitada. E, uma cultura popular, com valores autênticos, nascidos do próprio povo e cuja força chegou aos nossos dias, incorporada na vida nacional (ABRAMO, 1975, p. 82).

Outro elemento considerado na descrição da interpretação historiográfica nesses manuais foi a categoria temporal. E, nesse sentido, dos cinco manuais analisados, apenas um deles explicitou a concepção de tempo. As demais, embora não contemplem em textos específicos a explicitação da ideia de tempo, apresentam como características quanto à compreensão temporal a cronologia marcada pela ideia de um tempo evolutivo.

O manual *História Fundamental do Brasil* (1977), destinado aos escolares da 5ª série, considera que a história é o resultado da articulação de três elementos, “o homem, a terra e o tempo”, que influenciam a ação do homem. Embora dessa ação resulte a história, ela não depende da vontade do sujeito. Dessa forma, afirma a autora: “o homem é o fator principal da História, pois a organização política, social e religiosa de qualquer povo é determinada pelas suas ações”. Porém, essa organização na visão do autor não depende exclusivamente da vontade do homem, ela está relacionada com as possibilidades da terra e com a evolução do homem através dos tempos (RESENDE, 1977, p. 20).

A ideia da evolução do tempo, sequenciado e sem interrupções, constitui a principal compreensão da História do Brasil na escrita em questão. Assim concebido, o tempo com o qual opera, reconhece a ação dos homens como “fatos históricos” mas numa relação de “causa-fato-consequência, que constitui o processo de desenvolvimento da História. Essa sequência repete-se, portanto, na história, sem interrupções”, conforme ilustra a Figura 1:

Figura 1 – Concepção de tempo evolutivo do manual *História Fundamental do Brasil*



Fonte: RESENDE, Maria Efigênia Lage. *História fundamental do Brasil*, 1977, p. 20.

“A história constituída somente de acontecimentos passados” é a compreensão que norteia a representação na Figura 1. O passado é como uma lição para o presente e possibilidade de redimensionar o futuro. “[...] a grande importância da história está na influência que exerce em nossa vida atual. Assim, verificamos que os atos humanos do passado influem no momento em que vivemos, e as nossas ações, por sua vez, irão influenciar no futuro” (RESENDE, 1977, p. 20).

O tempo pensado como evolução, portanto, justifica na escrita em questão, o entendimento sobre a periodização da história para tratar do “desenvolvimento da humanidade” em: Pré-História e História, chancelados pela utilização do fogo, aperfeiçoamento das armas, a vida coletiva e as primeiras manifestações religiosas, para caracterizar o que seria pré-história, e a invenção da escrita para caracterizar a história.

Nos manuais, *História do Brasil-colônia* (1975), *História do Brasil* (1975) e *História criativa do Brasil-Colônia*, o tempo é evolutivo e linear. Nesse sentido não operam com as categorias temporais de mudanças e permanências e simultaneidade na explicação, por exemplo, posto que a abordagem é marcadamente norteadas pelo entendimento da periodização sequenciada.

A concepção de tempo mediado pelo emprego de uma cronologia básica, portanto, fundamenta essa escrita, enquadrando-a na concepção ranqueana da história mestra da vida do século XIX. E nesse sentido, cabe trazer para o entendimento dessa escrita não apenas a reflexão sobre o seu atraso na incorporação da renovação da ciência de referência, posto que esse é um dos aspectos que marca a singularidade da escrita didática, mas sobretudo o significado que tem na interpretação dos fatos e experiências da História do Brasil na década de 1970. O tempo pensado como categoria única para organizar a inteligibilidade dessas experiências, inclusive do negro. O tempo sem problematização. É o que marca o tratamento dessa categoria na abordagem da História do Brasil. E aqui temos um problema com o entendimento do tempo focado apenas no aspecto cronológico que incide sobre uma interpretação da experiência do negro nessa escrita.

A cronologia, como ciência auxiliar, segundo entende Koselleck (2006),

responde às questões sobre datação à medida que anula as diferenças entre os inúmeros calendários e medidas de tempo empregados ao longo da história, reunindo-os em um único tempo, regido segundo o nosso sistema planetário e calculado segundo as leis da física e da astronomia. Esse tempo único, natural, passa a ter então, o mesmo valor para todos os habitantes da terra [...] (KOSELLECK, 2006 p. 13).

O paradigma do tempo único e datado, portanto, reforça no conjunto dessas escritas de História do Brasil não somente uma ideia de verdade sobre os fatos, mas também a limitação de alguns sujeitos na História do Brasil.

Exemplos que permeiam a escrita podem ser identificados tanto na explicação do texto principal quanto no texto imagético. É o que verificamos em *História fundamental do Brasil*, v. 1, que concebe como fundamentos da História do Brasil o meio físico e geográfico para o desenvolvimento histórico. De acordo com o autor, esses dois elementos

são, de grande importância para o estudo da história de um povo o conhecimento do meio físico no qual se desenvolve todas as atividades necessárias à sua sobrevivência. As condições oferecidas pela terra vão influenciar os meios de vida desenvolvidos em cada região. Assim, podemos dizer que: Todo desenvolvimento de um povo está relacionado com a terra e as possibilidades que ela oferece; Não existem condições de desenvolvimento de um povo sem a utilização e a transformação dos recursos naturais da terra (RESENDE, 1977, p. 11).

Outro elemento considerado na análise foi a contextualização dos fatos e temáticas abordadas. E nesse aspecto, o conjunto da escrita evidencia fragilidades e ausências significativas. Por exemplo, na *História fundamental do Brasil*, v. 1, a contextualização ocorre somente na abordagem sobre a expansão marítima, tema tratado na primeira unidade; da mesma forma, em *Ensino criativo do Brasil-Colônia*, lições 2 e 3; quando aborda sobre a presença dos franceses e holandeses no Brasil, no século XVII. Nos demais tópicos em que se desenvolve a evolução dos fatos e acontecimentos, não se verifica de forma satisfatória essa consistência. Em *História do Brasil*, de Maria Januária Vilela Santos e *História do Brasil* de Luciano Ramos, há mais ênfase, porém ainda deixa a desejar.

O que se observa no conjunto dos manuais analisados é que a explicação da História do Brasil é marcada ora pela ausência de contextualização ora pela sua fragilidade. Exceto *História fundamental do Brasil* dirigida à 5ª série, que intitulado “Quadro histórico da época”, minimamente contempla elementos contextuais. Com relação aos demais manuais a contextualização se apresenta melhor definida

quando se trata das grandes navegações. A constatação acerca desse elemento de inteligibilidade na abordagem do conhecimento histórico certamente não decorre necessariamente da singularidade do gênero, mas interpreto como um aspecto frágil da escrita analisada, a qual deve ser considerada como subsídio na mensuração da problemática aqui discutida.

Quanto a noções conceituais mobilizados na escrita analisada, levo em conta a polissemia que marca a ideia de conceito enquanto tal, conforme acepção de Koselleck (2006), para quem “conceitos sociais e políticos contêm uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos. [...] os conceitos são, portanto, vocábulos nos quais se concentra uma multiplicidade de significados” (KOSELLECK, 2006, p. 108-109). E, me detenho apenas na identificação das respectivas noções de acordo com o seu emprego no tratamento da História do Brasil, na referida escrita.

Na abordagem dos manuais analisados verifica-se cinco conceitos estruturantes: colonização, cultura, civilização, nativismo e trabalho, sobre os quais agregam-se uma série de fatos e acontecimentos da História do Brasil. Como essas noções conceituais foram mobilizadas nas abordagens da História do Brasil nos respectivos manuais?

Em linhas gerais pode-ser observar que essas noções conceituais foram mobilizadas, ainda que diferenciadas em relação aos recursos pedagógicos, com concepções e sentidos que se completam. Exemplificando:

Com relação a noção de colonização, por exemplo, no manual *História do Brasil*, de Maria Januária Vilela Santos, significa “aproveitar uma terra que está sem serventia, trazendo gente para morar nela, desenvolvendo a agricultura, fundando vilas etc.” (Santos, 1975, p. 58). Já em *História fundamental do Brasil*, v. 2, o significado de colonizar, cujo marco foi a criação das Capitanias Hereditárias em 1530 adquire seu sentido na abordagem com a efetivação da idéia de povoamento, conforme afirma a autora do manual em questão: “as capitanias hereditárias iniciaram verdadeiramente o processo de colonização do Brasil. Esse processo foi sendo completado à medida que novos

problemas surgiam e a Metrópole ia alterando o esquema traçando inicialmente”, (RESENDE, 1977, p. 76; p. 132).

Outro conceito organizador de diversas experiências históricas nas abordagens é o de cultura. Nessa perspectiva, assinala-se que ora a trata como sinônimo de civilização, a exemplo de *História fundamental do Brasil*, v. 2, ora como herança ou acomodação. No manual de *História do Brasil*, de Maria Januária Vilela, a noção de cultura está empregada como sinônimo de expressões, ou seja, seus produtos. Nesse caso, concebe a categoria educação, literatura, os traços da arquitetura, a expressão musical, a ourivesaria e a escultura como cultura do Brasil.

No manual *Ensino criativo do Brasil-colônia*, de Alcione Abramo, a noção de cultura está associada à ideia de que ela foi formada, inicialmente pela ação educativa dos jesuítas. Embora reconheça que entre os séculos XVI e XVII “tenham havido apenas um esforço de identificação com a cultura européia” e, considere que “os intelectuais da colônia não tenham considerado como importante o que havia de verdadeiro na formação cultural”, infere uma noção de influência cultural limitada ao aspecto da língua, religião, culinária, música e superstição como contributo dos grupos que formou o povo brasileiro, conforme afirma textualmente a autora:

O europeu, o indígena e o africano, ligados ao trabalho da lavoura, criação de gado, mineração e coleta sofreram as influências culturais mútuas desse contato. A língua portuguesa passou a ter um vocabulário rico em termos indígenas e africanos. Os costumes se misturaram e ajustaram às necessidades locais. As religiões sofreram influências mútuas. Os alimentos receberam um tratamento misto, resultando em uma culinária tipicamente brasileira. As lendas e superstições passaram a ser povoadas por elementos das três raças. A dança e a música adquiriram ritmo e instrumentos novos, dando origem à música popular e ao folclore (ABRAMO, 1975, p. 82).

Em *História do Brasil*, de Luciano Ramos, a noção de cultura aparece vinculada à ideia de herança. Além desse aspecto, a noção cultura brasileira é datada enquanto um marco situado no princípio da colonização, conforme argumento de Ramos (RAMOS, 1970, p. 15):

os usos e costumes que predominam em nosso país (isso é cultura brasileira) resultam de uma herança cultural muito complexa, que se iniciou nos primeiros tempos da colonização. todos os povos que tiveram contato com o Brasil contribuíram para essa herança. Hoje em dia, por exemplo, andamos de automóvel (uma invenção francesa), ouvimos rádio (inventado por um italiano) e vemos televisão (criada por um escocês). Ou seja, nossos costumes sofreram influência destes países. A maior parte da herança cultural brasileira, porém deve-se aos povos que formaram a sociedade brasileira na época da colônia: os portugueses, os indígenas e os africanos.

Porém, o argumento que embasa essa interpretação da cultura como herança está melhor exemplificada no texto escrito e imagético reproduzido na Figura 2, retirado do manual didático de Luciano Ramos:

Figura 2: A ideia de herança cultural na abordagem de História do Brasil – manual da década de 1970



Fonte: História do Brasil. Luciano Ramos, 1970

O texto ao qual associa a imagem acima, diz:

as pessoas do outro desenho não são fisicamente parecidas; o menino é loiro e sardento, o moço é alto e moreno e o velho é baixo e ruivo. Mas eles também pertencem a uma mesma família. Como percebemos isso? Através da roupa e dos

cachimbos iguais que usam. Entre eles não se percebe herança biológica. Existe, porém, um outro tipo de características que não são transmitidas pela hereditariedade: essas características constituem a herança cultural. As pessoas não nascem vestidas, é claro. Elas aprendem a se vestir, dessa ou daquela forma. Os personagens dessa figura, por exemplo, se vestem de um modo diferente do nosso. É como fumar: ninguém nasce sabendo; geralmente é mau costume que só os mais velhos praticam. Tudo aquilo que aprendemos, tanto nas coisas boas como as más, fazem parte da nossa herança cultural (RAMOS, 1970, p. 14).

No manual *História do Brasil*, volume 1, (RESENDE, 1977), a noção de cultura no primeiro momento serve para explicar a miscigenação entre os três elementos formadores do povo brasileiro, a partir da superioridade e predominância do elemento europeu, conforme explicita o texto:

no processo de colonização do Brasil, encontramos os três elementos formadores de nosso povo – o branco, o negro e o índio – em contatos bastante intensos. As grandes propriedades rurais e mais tarde atividade mineradora favoreceram uma convivência que possibilitou a miscigenação desses grupos e também uma influência recíproca em seus costumes. A partir desta mistura de etnias e costumes formou-se uma vida diferente na Colônia. Aqui, a cultura portuguesa, recebendo influências das culturas indígena e africana, acabou por criar aspectos locais, diferenciando da cultura da Metrópole (RESENDE, 1977, p. 157).

No entanto, o reconhecimento da mistura das raças como organizadora da base da cultura brasileira também vem acompanhada no argumento da autora da ideia que essa superioridade europeia se dá pelo fato de ser esta mais avançada e que foi um processo natural, conforme Resende (1977, p. 157) explana: “sendo o português o elemento dominador e portador de uma cultura mais avançada, foi natural que nossos hábitos e costumes foram profundamente marcados por sua influência. Assim, a herança portuguesa foi fundamental, manifestando-se em todos os aspectos da cultura brasileira”. Nessa perspectiva da mistura, cada um tem o seu contributo, conforme representado no Quadro 1:

Quadro 1 – Contribuições culturais dos grupos étnicos na formação social brasileira

PORTUGUÊS	AFRICANO	INDÍGENA
- a Língua portuguesa - a religião católica - a organização da família - os tipos de construção civil e religiosa	- mistura de práticas religiosas com o catolicismo dos senhores - introdução de danças, como o samba, o côco e a capoeira - introdução de variedades culinárias de origem africana, como vatapá e o acarajé - aparecimento do mulato nas regiões agrícolas e mineradoras	- o uso do milho e da mandioca - o fabrico de cestas e redes - processos de caça e pesca - denominação de muitos acidentes geográficos do Brasil - aparecimento do mameluco nas áreas de pecuária.

Fonte: Manuais de História do Brasil- década de 1977. Sistematização da autora

Já no volume 2 de *História fundamental do Brasil*, a noção de cultura só é mencionada quando trata do declínio do sistema colonial, como um dos elementos que o influenciou. Porém, a abordagem foca-se nas realizações que a autora intitula de “Transformações culturais” e, para tanto, faz referência, por exemplo, “a fundação de escolas e academia de ensino superior: academias e escolas de Artilharia; a instalação da Imprensa Régia e da biblioteca e, por fim a vinda da missão francesa” (RESENDE, 1977, p. 42). Nenhuma, portanto, das realizações que exemplificam essas transformações alcança a cultura misturada dos elementos africanos que deu base a cultura brasileira.

Sobre o nativismo, constitui no conjunto da escrita analisada, um conceito presente em todos os manuais congregando como ideia fundante de “um sentimento brasileiro”. No manual *História do Brasil* (SANTOS, 1975), é explicado como um sentimento de oposição entre brasileiros e portugueses: “os brasileiros começaram a pensar mais na defesa de seus interesses particulares e nos interesse de todo o Brasil. Houve lutas entre brasileiros e portugueses. Essa nova maneira de pensar e agir chamou-se nativismo” (SANTOS, 1975, p. 116).

Em *História criativa do Brasil-colônia*, o nativismo é entendido como consequência das “invasões francesas e da ocupação holandesa no Brasil” (ABRAMO, 1975, p. 45) e, aprofundado no contexto de “insatisfação da população brasileira” que se tornava cada vez mais contrários ao domínio de Portugal, aumentando o sentimento nativista” (ABRAMO, 1975, p. 67). Para a autora, expressão de nativismo foram, respectivamente, a Revolta de Beckman, a Guerra dos Emboabas e dos Mascates, a Revolta de Filipe dos Santos, a Inconfidências Mineira e a Revolta dos Alfaiates (ABRAMO, 1975, p. 67-68).

No manual *História fundamental do Brasil*, v. 1, embora a autora reconheça a dificuldade de “estabelecer precisamente em que momento começou a surgir no Brasil o sentimento de nativismo”, infere a ideia que ele se inicia quando “a população da colônia começou a sentir-se um povo, diferenciado do português [...] O nativismo surgiu da defesa, pelo colono, de seus interesses pessoais, que com o tempo evoluiu para a defesa dos interesses da terra” (RESENDE, 1977, p. 171). Para autora,

a insurreição pernambucana (1645/54), contra o domínio holandês, é marco de importância na vida do Brasil. Defendendo a terra contra o inimigo comum, uniram-se brancos, pretos e índios com o mesmo objetivo. Nesse momento, o inimigo era o holandês. Com a diferenciação cada vez mais acentuada entre o colono e o português um estrangeiro na sua terra (RESENDE, 1977, p. 171).

Por fim, classifica o caráter dessas expressões como “local”. Embora “tivessem objetivo de independência, não tiveram condições de apresentar ideias bastante claras quanto a seu objetivo – independência local ou nacional?” (RESENDE, 1977, p. 171). No volume 2, a ideia de nativismo é vagamente reforçada na independência do Brasil, entendida pela autora como “uma revolução legítima”, iniciada como resposta as chamadas políticas de recolonização das Cortes Portuguesas (RESENDE, 1977, p. 47). Para a autora, “a ideia de separação completa de Portugal só apareceu no último momento imposta pela atitude cada vez mais colonizadora das Cortes” (RESENDE, 1977, p. 49). E teve D. Pedro como o protagonista de maior expressão na efetivação,

a participação de D. Pedro foi de grande importância. A sua posição de Regente do Reino do Brasil, facilitou o reconhecimento da Independência e preservou a Unidade Nacional. A liderança de D. Pedro deu à Independência do Brasil um caráter original e único dentro do quadro de libertação das colônias americanas” (RESENDE, 1977, p. 49).

Os elementos historiográficos até aqui mencionados, embora tratados com a finalidade mais descritiva – para situar aspectos da interpretação e exposição dessa escrita aos escolares da década de 1970 –, na minha pretensão, são fundamentais na medida que ajudam a compreender como se configura o tratamento da História do Brasil e

nele as interpretações sobre a experiência histórica do negro nessa escrita.

O lugar do negro nas abordagens da escrita escolar da década de 1970

Os sentidos construídos tanto através do texto escrito quanto imagético na escrita escolar da década de 1970 acabam por configurar um lugar comum para o negro. Ao tempo em que explica a distribuição temporal da sua experiência social e as imagens que cristalizam o conhecimento veiculado por essa escrita à aqueles que se encontravam no processo de formação escolar no Brasil, no referido período.

A distribuição da experiência social do negro na escrita didática na década de 1970

A perspectiva de compreender como toma forma e se desenvolve a produção de um conhecimento na escrita escolar da História sobre o negro na segunda metade do século XX, certamente é uma questão que não deve prescindir do alcance dos discursos da História na inteligibilidade dessa interpretação. Primeiramente, porque a escrita didática dá forma, validade e função prática ao saber histórico, naquilo que Rusen (2001) chama de formação histórica.

A formação histórica é entendida por Rusen (2001) como um campo do pensamento histórico e na definição do autor “todos os processos de aprendizagem em que a ‘história’ é o assunto e que não se destina, em primeiro lugar, à obtenção de competência profissional” (RUSEN, 2001, p. 48). Nessa perspectiva, o ensino de História encontra, portanto, seu lugar na reflexão da ciência histórica como um dos processos de aprendizagem da História, entendido por Rusen (2001) em seu sentido geral como “uma exposição do saber histórico”. A escrita didática, portanto, “redigida com o objetivo de ensinar” é mediadora dessa relação.

Assim posto, reforço a minha indagação central anunciada no início desse texto: qual o lugar do negro na escrita escolar da História anteriormente esboçada e que subsidiou a formação histórica dos escolares na década de 1970? Assim posto, tomei como referência as narrativas dessa escrita e suas representações, uma vez que sob o signo da narrativa efetiva-se no argumento de Rusen “uma forma possível de apresentação historiográfica, dentre outras” (RUSEN, 2001, p. 24-25). Além da produção de sentido dado ao passado e transformado em história. E, nesse caso, aproximado dos estudantes nos mais diferentes contextos. Aplicado ao estudo aqui apresentado, mesmo que parcialmente concluído, conforme já indicado no princípio deste capítulo, entre os aspectos que gostaria de destacar sobre o lugar e as representações do negro nessa escrita da década de 1970, estão:

O sentido da escrita didática da década de 1970 privilegia uma história da cultura e do trabalho como referência fundamental de interpretação da experiência passada do negro na História do Brasil. Sobre tais referências se desenrola o conhecimento sobre sua história. Fundamento o meu argumento recuperando alguns exemplos tanto no texto escrito quanto imagético dos manuais analisados.

Se você fosse um aluno do 1º Grau em 1977 no Brasil, iria provavelmente ter a oportunidade de assistir à aula nº 22 “As bases portuguesas da cultura brasileira”, do livro de Luciano Ramos, e aprender um discurso sobre a cultura brasileira que tem na cena três grupos como personagens “miscigenados”, porém, somente um tem a primazia na condução da narrativa. Exemplificado a partir do argumento abaixo transcrito:

é claro que as características herdadas dos portugueses foram predominantes. Não andamos de tanga como os índios e nem falamos dialetos africanos. No entanto, temos outros costumes cuja origem se encontra na África e nas tribos indígenas [...] a língua que falamos, a religião da maioria do povo (católica), o tipo de organização da família, as formas artísticas, os modos de construção e as instituições jurídicas e sociais do Brasil-Colônia vieram de Portugal. Tudo isto representa o que chamamos de bases, de fundamentos portugueses na cultura brasileira (RAMOS, 1977, p. 16).

No final da aula, talvez o aluno, mesmo auxiliado por um texto imagético, ainda tivesse dúvida não sobre o passado, mas sobre o seu presente, de como visualizar essa mistura supostamente natural, porém subtraída em relação ao negro. Posto que essa visão é invisibilizadora da presença do negro, mediante a evidencia da miscigenação.

Figura 3 – Diálogo ilustrativo sobre a invisibilidade do negro



Fonte: História do Brasil. Luciano Ramos, p. 26

Mas na continuidade da referida visão reforçaria, na continuidade da aula nº 22 do manual em questão, que no passado a mistura de raças denominada de miscigenação, originou três outros tipos humanos brasileiros, conforme ilustra o texto imagético acima a que se vincula a narrativa e a explicação da aula.

A ideia da influência e da acomodação que dá inteligibilidade e, permeia a abordagem dos manuais analisados sobre o passado do negro na História do Brasil constitui um aspecto fundamental dos sentidos construídos nessa escrita. É o que traduz a título de exemplificação do meu argumento, a aula nº 24 sobre “Os africanos e a cultura brasileira”, na manual *História do Brasil*, de Luciano Ramos

você já foi à Bahia? Se foi, teve a oportunidade de visitar a região brasileira que guarda a maior quantidade de elementos das culturas africanas. Mas mesmo se não foi, já deve ter comido “acarajé”, “vatapá”, “abará”, “efó” ou “caruru”. São comidas baianas, representativas da influência africana na culinária brasileira. A maioria desses pratos é feita com azeite de dendê, assim como os doces – “quindim”,

“munguzá”, “cocada”, “pé de moleque” – utilizam coco ou amendoim (RAMOS, 1970, p. 26).

A abordagem sobre a escravidão, tema tratado também na referida aula, dá conta da vinda dos africanos para o Brasil, da diversidade dos grupos a quais pertenciam esses povos, e da Revolta dos Malês. Conforme o texto: “estes negros foram quase dizimados na repressão às revoltas que empreenderam, no século XIX. Antes disso porém, deixaram como herança o traje típico da ‘baiana’, baseado no ‘camisu’ dos escravos” (RAMOS, 1970, p. 27).

Além desse aspecto, a concepção sobre a escravidão nessa escrita infere como ideias centrais, que em parte foi essa prática que garantiu o sucesso da colonização pela dimensão da mão de obra: “o africano tornou possível a exploração econômica de nossa terra. Do seu exaustivo trabalho diário dependeu, em grande parte, a vitória da colonização portuguesa no Brasil” (RESENDE, 1977, p. 58). Ainda, segundo a interpretação da autora,

as consequências da grande produção açucareira foram: formação de uma aristocracia rural no Brasil; Estabelecimento da tríplice base econômica – latifúndio, monocultura e escravidão; grande mistura étnica entre brancos e negros, gerando o mulato; influência do negro, nos costumes, língua e alimentação; invasões holandesas no Brasil (RESENDE, 1977, p. 138).

Ramos (1970) também reconhece nessa experiência passada uma contribuição “dos negros à história do Brasil: o trabalho. Sem eles não teríamos o açúcar, nem o ouro ou qualquer outra riqueza explorada do século XVI ao XIX”, nesse exemplo, potencializada pela interpretação de Alvarenga Peixoto verso escrito no século XVIII:

estes homens de vários acidentes, pardos e pretos, tintos e tostados, são os escravos duros e valentes, aos penosos serviços acostumados: eles mudam aos rios as correntes, rasgam as serras, tendo sempre armados da pesada alavanca e duro malho os fortes braços feitos ao trabalho [...] (RAMOS, 1970, p. 27).

Nesse sentido do trabalho, é uma categoria central que organiza diversos sentidos sobre o passado do negro na História do Brasil.

Retomados como temática na abordagem sobre o Brasil no período Imperial, sobretudo quando da questão em torno da substituição da mão de obra no contexto da crise do regime escravocrata precipitado na primeira metade do século XIX.

Nesse sentido, faço referência de exemplificação do manual *História fundamental do Brasil* de Luciano Ramos. Segundo o autor, a abolição é resultante de um processo gradual dividido em duas etapas “bem caracterizadas: 1810-1850 – pressão da Inglaterra para abolição do tráfico, dela resultou a Lei de abolição do tráfico de 1831 que não foi cumprida. 1850-1888 – realização da abolição gradualmente através de diversas leis abolicionistas” (RAMOS, 1977, p. 94). As leis abolicionistas dão o tom do processo e não ação dos sujeitos.

Todos esses aspectos singularizam e ao mesmo tempo situam características da escrita escolar da História na década de 1970 e constrói um discurso sobre o negro na interpretação da História do Brasil. Essa narrativa no conjunto dos manuais analisados foi adensado pelas imagens que remetem às experiências do negro nesses processos. Quais são, portanto, essas representações?

Imagens que representam o passado do negro na escrita escolar na década de 1970

Outro aspecto singular na escrita didática analisada neste estudo são as imagens que ilustram a presença do negro nessas manuais. Elas, em função da sua força comunicativa e menos pela criatividade ou atrativo visual, adensam os sentidos da abordagem e se constituem num elemento fundamental na construção de uma interpretação sobre a experiência passada do negro na História do Brasil.

Todos os manuais são representativos desse potencial comunicativo, com maior expressão nesse aspecto temos *História do Brasil*, de Maria Januária Vilela Santos, e *História do Brasil*, de Luciano Ramos, tanto pelo critério da quantidade quanto do adensamento da abordagem que elas potencializam. Na perspectiva de Chartier (1990, p.

17), as representações podem ser consideradas como “realidade de múltiplos sentidos”.

De uma forma geral, as imagens, no conjunto dos manuais, têm como especificidade terem sido produzidas especificamente para aquela edição. Nesse sentido, observa-se que a inserção de imagens com autoria tem pouca representatividade. Nesse grupo, se encontram alguns quadros de Rugendas, reproduzidos ou adaptados sem cuidado com a identificação dos créditos, referências temporais, por exemplo.

Sobre as imagens, portanto, gostaria de destacar na minha discussão quatro aspectos resultados da minha análise: primeiramente, há um lugar comum da representatividade que seria, na abordagem sobre: 1º colonização, 2º formação étnica; 3º trabalho e 4º lutas contra os inimigos, cuja maior expressão teria sido a Insurreição Pernambucana.

Além desse aspecto, é relevante chamar atenção para alguns momentos da narrativa sobre o Brasil, onde está completamente ausente um sentido de representação através das imagens: na abordagem sobre a formação do Estado Nacional e na construção e efetivação do Brasil como República. Dessa forma, está ausente, sobretudo, a noção de sujeito nesses processos históricos.

Outro aspecto significativo no conjunto das imagens presentes nessa escrita diz respeito à contradição na representação do sentido dado à libertação, portanto, as que remetem ao fim da escravidão. A limitação da liberdade e, sobretudo a quase impossibilidade da sua concretização; posto que as imagens reproduzem a continuidade e a imobilidade da experiência. Não há lugar para a mudança, somente a permanência.

Tão parciais quando os dados aqui tratados nesse texto/exposição são as considerações que o encerram. O tom descritivo da discussão que aparece numa boa parte do texto deve-se a um estudo em desenvolvimento. Não obstante, me parece nesse momento ser fundamental inferir algumas considerações sobre o que foi apresentado, a partir da leitura das minhas fontes:

1. A narrativa da colonização é o grande marco temporal que organiza a distribuição da experiência do negro na escrita escolar da História produzida na década de 1970. Nesse marco temporal, se concentra não apenas a maior quantidade de fatos sobre essa experiência, como exprime um lugar de interpretação para a história como passado desse grupo social na experiência brasileira. Isso implica, a meu ver, que uma revisão dessa escrita deve levar em conta a abordagem da escrita escolar desse período.

2. A cultura é o grande foco temático predominante nessas escritas para inferir um conhecimento sobre a participação do negro na História do Brasil. É porta de entrada para as representações da experiência do negro, expressos na construção dos sentidos e argumentos e relações conceituais sobre miscigenação e evolução dos grupos humanos dentro do processo de colonização, herança cultural, acomodação, cruzamento ou fusão racial, entre os mais expressivos.

3. Mais do que problematizar a distribuição da experiência do negro na História do Brasil na escrita escolar, coloco como fundamental a problemática sobre a abordagem. E nesse sentido, vejo como imprescindível a possibilidade levantada por estudos como de se constituírem elementos não apenas de comparação no sentido de percebemos as mudanças e as permanências ocorridas nessa escrita. Uma vez que esse seria um procedimento e ao mesmo tempo um princípio para entender a maturidade da escrita em seu percurso temporal. Mas, sobretudo, uma prática de escrita que requer mudanças, na orientação dessa interpretação. E isso, a meu ver, é um aspecto fundamental para problematizar o uso dessa escrita no ensino de história, que de forma alguma pode prescindir da releitura dessa prática de produção do saber histórico que é a escrita escolar sobre o negro.

4. A escrita escolar produzida na década de 1970 enxerga o aspecto da diversidade étnica como base formativa do povo brasileiro. Contudo, a questão recai sobre a abordagem, o tratamento e a interpretação dada ao tema. E, nesse sentido, penso que o atraso na incorporação do diálogo não seria suficiente como justificativa. E, sobretudo, para a possibilidade da sua reescrita, por exemplo, no contexto atual, levanta uma indagação: é uma questão resolvida na fronteira disciplinar entre a história e a pedagogia ou na intensificação do diálogo com produção e a revisão historiográfica? Argumento pelo segundo caminho. Pensar a dimensão das mudanças na reescrita didática é ao mesmo tempo uma necessidade inerente desse gênero e uma questão que não pode jamais abstrair da incorporação de uma revisão norteadas pela avaliação, releitura da escrita anterior. Isso quer dizer que não somente as demandas atuais devem ser consideradas nessa reescrita.

5. A escrita remete à história do negro apenas como passado. Não há entendimentos construídos sobre o presente. Exceto quando do uso de analogias em alguns assuntos tratados nos manuais. Esse dado infere no meu entendimento, mais uma questão que deve orientar a revisão da escrita escolar, como posta no momento em discussão.

Referências

CHARTIER, Roger. *A História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

FREITAS, Itamar. *História regional para a escolarização básica no Brasil: o livro didático em questão* (2006/2009). São Cristóvão: Editora da UFS, 2009.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora da PUC, 2006.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagem a FHC*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2007.

RUSEN, Jorn. *Razão histórica: teoria da história*. Brasília: Editora da UnB, 2001.

Fontes

ABRAMO, Alcione. *História do Brasil—colônia: 5.ª série, 1.º grau*. 5. ed. São Paulo: Editora do Brasil, 1975.

RAMOS, Luciano. *História do Brasil*. [s.e], 1970. v.2.

RESENDE, Maria Efigênia Lage de. *História fundamental do Brasil: estudo dirigido e pesquisa*. 7. ed. Belo Horizonte: Bernardo Álvares, 1977.

RESENDE, Maria Efigênia Lage de. *História fundamental do Brasil: estudo dirigido e pesquisa*. 9. ed. 2º volume. Belo Horizonte: Bernardo Álvares, 1977.

SANTOS, Maria Januária Vilela. *História do Brasil: 5.ª série, 1.º grau*. 6. ed. São Paulo: Ática, 1975.

Sobre os Autores

Henrique Alonso de Albuquerque Rodrigues Pereira

Graduado em História (Licenciatura e Bacharelado) pela UFRN (1992), Mestre em História pela UFPE (1996), Doutor em História pela PUCSP (2005). Desde 1995 é Professor da UFRN, onde atua na Graduação e no Programa de Pós-Graduação em História. Entre 2002 e 2003 foi Pesquisador Visitante nos EUA e atuou nas seguintes instituições: University of Maryland, Library of Congress, e National Archives and Records Administration (NARA). Desde 2010 é Coordenador Geral do PROCAD/CAPES que envolve UFRN, UFF e PUCSP, e congrega 28 professores dos Programas de Pós-Graduação em História destas três instituições. Entre 2010 e 2011 foi Professor Visitante na Espanha e atuou na Universidad de Córdoba. Em 2011, foi Pesquisador Visitante na França e atuou no Collège d'Espagne da Cité Internationale Universitaire de Paris. Áreas de atuação: História do Brasil republicano; História dos Estados Unidos; Relações Interamericanas; Guerra Fria; História do Rio Grande do Norte; História Oral; História, Cristianismo e Política.

Maria Regina Celestino de Almeida

Mestre em História pela UFF (1990), Doutora em Ciências Sociais pela UNICAMP (2000), professora da UFF, desde 1992 e pesquisadora do CNPq. Autora dos livros *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro* (Arquivo Nacional, 2003) e *Os Índios na História do Brasil* (FGV, 2010). Áreas de atuação: história indígena, missionação, identidades étnicas, Amazônia, Rio de Janeiro.

Soraya Geronazzo Araujo

Graduada em História pela UFAM, Mestre em História Social pela UFC. Atualmente é professora adjunta no Departamento de História na

UERN (Campus de Assu) onde trabalha na graduação e na Especialização em Geo-História do Rio Grande do Norte promovida pelo mesmo departamento. As áreas de ensino são História Moderna, História do Brasil Colônia, História do Rio Grande do Norte Colonial, com enfoque em História Social, História Militar e História Indígena.

Fátima Martins Lopes

Professora Adjunta de História do Rio Grande do Norte na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestre e Doutora em História do Norte e Nordeste pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), com estágio de pesquisa na Universidade de Lisboa. Atua na área de História colonial e História indígena. Publicou sua Dissertação de Mestrado *Índios, colonos e missionários na Colonização do Rio Grande do Norte* e capítulos e livros sobre a temática.

Lígio José de Oliveira Maia

Professor adjunto de História Moderna na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Mestre em História Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) com estágio de pesquisa na Universidade Nova de Lisboa (UNL). Tem interesse em história moderna e história indígena colonial, especialmente nos seguintes temas: ação missionária, política indígena e do indigenismo e história do império ultramarino português.

Sebastião Vargas

Graduou-se em história pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em 2001. Em 2007, pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da mesma instituição, defendeu a tese de doutoramento *Mística da Resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos*. Desde 2009, leciona História da América na Universidade Federal do Rio Grande do Norte onde desenvolve pesquisas sobre as relações entre cultura e política nas Américas.

Itamar Freitas de Oliveira

Possui graduação em História pela Universidade Federal de Sergipe – UFS (1996), especialização em Organização de Arquivos pela Universidade de São Paulo (1997), mestrado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000) e doutorado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2006). Atualmente é professor do Departamento de Educação e do Núcleo de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe. Tem publicações e experiência nas áreas de Educação e História, com ênfase em aprendizagem histórica, história da educação e historiografia brasileira, atuando principalmente nos seguintes temas: história do ensino de História, produção, avaliação e história da escrita didática da História

Hebe Mattos

Possui graduação (1980), mestrado (1985) e doutorado (1993) em História pela Universidade Federal Fluminense, com Pós-Doutorado na University of Maryland at College Park (1997), na UNICAMP (2001) e na Sorbonne - Paris IV (2008). Foi Professor Visitante na University of Michigan (1996) e na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (2004). Atualmente é professora titular da Universidade Federal Fluminense, onde é coordenadora associada do Laboratório de História Oral e Imagem. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: escravidão, abolição, memória, vídeo-história e história oral.

Carmen Margarida Oliveira Alveal

Professora-adjunta do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Possui graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (1997), mestrado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2002), tem os títulos de Master of Arts in History (2005) e de PhD, Doctor of Philosophy in History, pela Johns Hopkins University (2007). Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, História do Brasil Colônia,

História do Império Português, História Medieval Portuguesa e História da América Latina. Atua também nos seguintes temas: mulheres e gênero, história agrária, estudos jurídicos e conflito de terras.

Diana da Silva Araújo

Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2011). Tem experiência na área de Ensino de História. Trabalha no Programa Brasil Alfabetizado, Brasil

Aldinízia de Medeiros Souza

Mestranda em História (UFRN). Possui graduação em história pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2000). Especialista em Antropologia Urbana e mestranda em História. Atualmente é professora licenciada do ensino fundamental II da Prefeitura Municipal de Natal. Atua principalmente nos seguintes temas: escravidão africana; cultura afro-basileira. Atuou na área de educação patrimonial e cidadania

Muryatan Santana Barbosa

Mestre em Sociologia das Relações Raciais e Doutorando em História da África, ambos pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), da Universidade de São Paulo (USP). Foi Pesquisador Visitante da Universidade de Harvard (2010). É membro do Núcleo de Estudos sobre África, Colonialidade e Cultura Política (NEACP), do Departamento de História (FFLCH-USP), e editor da revista *Sankofa: História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. E-mail para contatos: murybarbosa@usp.br/murybarbosa@hotmail.com.

Claudia Regina Rezende Ferreira

Licenciada em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestranda do Programa de Pós-graduação em História

da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGH/UFRN).

Maria Telvira da Conceição

Licenciada em História pela Universidade Estadual do Ceará/UECE (1996). Mestre em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2001). Doutoranda do Programa de História Social da PUC-SP. Atualmente é professora efetiva da Universidade Regional do Cariri/URCA no Departamento de História na área de prática de ensino. Tem experiência na área de História e educação, com ênfase em Ensino de História, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino de história, a problemática afrobrasileira no ensino e no Livro didático de história, educação patrimonial.

NOTAS

Este texto é uma adaptação do capítulo O lugar dos índios na história: dos bastidores ao palco. In: ALMEIDA, M. Regina C. *Os índios na História do Brasil*, FGV, 2010. *Trata-se de uma síntese das ideias centrais sobre o lugar dos índios na História, ampliando a discussão para incluir problemática semelhante relativa aos africanos e afrodescendentes.*

LEI Nº 11.645, DE 10 DE MARÇO DE 2008. Essa lei revogou a anterior, a Lei 10.639 de 2003 que estabelecia a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira, para acrescentar a mesma obrigatoriedade em relação à história e cultura indígena. Sobre a aplicação da Lei 10 639 de 2003, ver neste mesmo volume: MATTOS, Hebe; ABREU, Marta. *Em torno das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africanas: uma conversa com historiadores.*

Refiro-me aqui à Constituição de 1988, primeira a garantir o direito à diferença e a pluralidade étnica do estado brasileiro e ao diálogo entre História e Antropologia, com novas proposições teóricas e conceituais que têm resultado em revisões historiográficas significativas para a análise de relações de contato entre povos cultural e etnicamente diversos.

Vários estudos de caso sobre populações indígenas e afrodescendentes emergentes encontram-se nas seguintes coletâneas: OLIVEIRA, João P. (Org.). *A viagem da volta: etnicidade política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. O'DWYER, Elaine. C. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

Houve exceções, dentre as quais cabe destacar Capistrano de Abreu, ainda no século XIX, porém, o lugar dos índios na história apresenta as características apontadas anteriormente. Em seus estudos históricos sobre os índios no século XIX, Capistrano de Abreu buscava combinar conhecimentos etnográficos e históricos, tendo inclusive se contraposto

a Varnhagen em vários pontos. Sobre isso, ver AMOROSO, Marta. *Capistrano de Abreu e os índios. Comunicação apresentada no XIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1995.*

Sobre isso ver MINTZ, Sidney W. *Cultura: uma visão antropológica. Tempo: revista do Departamento de História da UFF*, v. 14, n. 28, 2010; KRECH, Shepard. *The State of Ethnohistory. Annual Review of Anthropology*, v. 20, p. 345-375, 1991; MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*, 2006; MACKAY, Ian. *History, Anthropology, and the concept of culture. Labour/Le travailleur*, n. 8/9, p. 185-241, 1981-1982; BOCCARA, Guillaume. *Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación Y Mestizaje en Tiempos de Globalización. Mundo Nuevo Nuevos Mundos*. Paris, 2000. Disponível em: www.ehess.fr/cerma.revuedebates.htm; HILL, Jonathan. *Contested pasts and the practise of anthropology: overview. American Anthropologist*, v. 94, n. 4, p. 811-812, 1992.

Sobre isso, ver TURIM, Rodrigo. A 'obscura história indígena': o discurso etnográfico no IHGB (1840-1870). In: GUIMARÃES, Manoel L. S. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006 e KODAMA, Kaori. *Os filhos das brenhas e o Império do Brasil: a etnografia no Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (1840-1860)*. Rio de Janeiro: Fiocruz; São Paulo: Edusp, 2009.

Sobre Henrique Dias na história, ver MATTOS, Hebe. Henrique Dias: expansão e limites da justiça distributiva no Império Português. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina; NEVES, Guilherme P. (Org.). *Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX, Niterói: EDUFF, 2006, p. 29-45.*

Para um estudo mais aprofundado a respeito da historiografia oitocentista sobre africanos e indígenas ver também MATTOS, Hebe. *Memória e historiografia no Oitocentos: a escravidão como história do tempo presente*. In: AZEVEDO, Cecília; ROLLEMBERG, Denise; KNAUSS, Paulo; BICALHO, M. Fernanda B.; QUADRAT, Samantha V. (Org.). *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, p. 211-228.

3 Ver: MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico e CUNHA, Manuela Carneiro da. Legislação indigenista no século XIX: uma compilação*, São Paulo: Edusp, 1992, p. 57-61.

1 Sobre isso, ver SCHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 e VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2007, entre outros.

2 Ver ALMEIDA, M. Regina C. de. *Política indigenista e etnicidade: estratégias indígenas no processo de extinção das aldeias do século XIX*. In: ANUARIO del IEHS, Suplemento 1: OHMSTEDE, Antonio E.; MANDRINI, Raúl; ORTELLI, Sara (Org.). *Sociedades en Movimiento: los indigenas de America Latina en el siglo XIX*. Tandil, ARG. [s. n], 2007. p. 219-233; ALMEIDA, M. Regina C. de. *Índios e mestiços no Rio de Janeiro: significados plurais e cambiantes*. *Memoria Americana: cuadernos de Etnohistoria*. v. 16, p. 19-40, 2008 e CUNHA, Manuela Carneiro da. *Política indigenista no século XIX*. In: _____. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 133-154.

3 Ver SOARES, Mariza. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII e REIS, João J. Identidade e diversidade étnica nas irmandades negras no tempo da escravidão*, *Tempo: Dossiê Identidade e Exclusão*, v. 2, n. 3, p. 7-33, jun.1997. Disponível em:<http://www.historia.uff.br/tempo/>.

NOTAS

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a Colonização*.

CARTA de Joseph Lopes de Ulhoa ao rei de Portugal, 23/03/1688. DPH/UFPE [Divisão de Pesquisa Histórica/Universidade Federal de Pernambuco], AHU [Arquivo Histórico Ultramarino], Caixa RN 1.

CARTA do governador e capitão-geral da capitania de Pernambuco. DPH/UFPE, AHU, Códice 258, fls. 107-108 v.

CARTA do Arcebispo Governador do Brasil para o Bispo Governador de Pernambuco, 04/12/1688. DHBN [Documentos Históricos da Biblioteca Nacional], 1929, v. 10, p. 337.

CONSULTA ao Conselho Ultramarino. DPH/UFPE, AHU, fls. 164-165 v.

CARTA do Governador Geral do Estado do Brasil D. João de Lencastro ao capitão-mor do Rio Grande, Bernardo Vieira de Melo, 31/01/1699. DHBN, 1938, v. 39, p. 35.

CARTA de Manoel Álvares de Moraes Navarro ao rei, 14/04/1700. DPH/UFPE, AHU, Caixa RN 1.

Idem.

Idem.

0 CARTA do conde Miranda de Andrada, 11/1659. Documentos para a História do Brasil. Coleção Studart. *Revista Trimensal do IHC*, t. 34, p. 327, 1920.

1 CARTA de Manoel Álvares de Moraes Navarro, 07/1694. *Annaes do Archivo Público e do Museu do Estado da Bahia*, ano 3, v. 4/5, p. 142, 1919.

- 2 CARTA de Manoel de Abreu Soares para o capitão-mor da Capitania do Rio Grande, 12/1688. DHBN, v. 10, p. 346, 1929.
- 3 CARTA de Manoel Álvares de Moraes Navarro, 05/1700. DPH/UFPE, AHU, Caixa n. 10, Doc. n. 04.
- 4 CARTA do rei de Portugal ao Governador de Pernambuco, 10/1706. DPH/UFPE, AHU, Códice 257, fls. 198-199 v.
- 5 CARTA de D. João de Lencastro ao capitão-mor da Capitania do Rio Grande, Bernardo Vieira de Melo, 01/1699. DHBN, 1938, v. 39, p. 20.
- 6 CARTA do Governador-geral Matias da Cunha ao capitão Domingos Jorge Velho. DHBN, 1929, v. 10, p. 262.
- 7 INSTRUÇÃO do Governador-geral Matias da Cunha para o capitão-mor Manoel de Abreu Soares, 14/03/1688. DHBN, 1292, v. 10, p. 276.
- 8 CARTA Patente de Mestre de Campo e Governador da Guerra a Matias Cardoso de Almeida. DHBN, 1929, v. 10, p. 383.
- 9 ALVARÁ de reformulação dos postos da guerra de frei Manoel da Ressurreição. DHBN, 1929, v. 10, p. 385.

NOTAS

Diretório que se deve observar nas Povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Majestade não mandar o contrário [1757]. *Boletim de Pesquisa da CEDEAM, Manaus, v. 3, n. 4, jan./dez. 1984.*

CÓPIA da Provisão ao Ouvidor-geral de Pernambuco Bernardo Coelho da Gama e Casco, 14/09/1758. Arquivo Histórico Ultramarino [daqui em diante AHU], cód. 1964, fl. 7v.-12.

OFÍCIO do Governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva ao Secretário de Estado Conde de Oeiras, 06/03/1759. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro [daqui em diante IHGB], Arq. 1.1.14, v. 14, fl. 110-122.

OFÍCIO do Ouvidor Bernardo Coelho da Gama e Casco ao Secretário de Estado Conde de Oeiras, 20/03/1759. Arquivo Histórico Ultramarino – Documentos Avulsos da Capitania de Pernambuco [daqui em diante AHU-PE], cx. 90, doc. 7245.

OFÍCIO do Governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva ao Secretário de Estado Thomé Joaquim da Costa Corte Real, 25/05/1759. IHGB, Arq. 1.1.14, v. 14, fl. 199-203.

OFÍCIO do Governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva ao Secretário de Estado Thomé Joaquim da Costa Corte Real, 23/04/1759. IHGB, Arq. 1.1.14, v. 14, fl. 109v.-130.

CARTA do Governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva ao capitão-mor do Rio Grande Joaquim Félix de Lima, 12/12/1760. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro [daqui em diante BNRJ]– I-12,3,35, fl. 7.

OFÍCIO do Secretário de Estado Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva, 17/07/1760. AHU, cód. 583, fl. 45; Cópia em BNRJ– II-22,6,13, Doc. 63.

UMA INSTRUÇÃO inédita de Luiz Diogo Lobo da Silva, Governador de Pernambuco, acerca da elevação das Aldeias dos Índios à categoria de Vilas no Nordeste do Brasil (1761). In: *ANais do Congresso Comemorativo do Bicentenário da Transferência da Sede do Governo do Brasil da Cidade de Salvador para o Rio de Janeiro*. v. 4, p. 152.

0 TERMO de conclusão dos autos de demarcação das terras da Vila de São José do Rio Grande, 15/03/1762. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte [daqui em diante IHGRN], Livro de Registros da Câmara de São José [daqui em diante LRCSJ], fl. 55v.-56v.

1 CARTA do capitão-mor Joaquim Félix de Lima escrita ao Sr. Governador Luiz Diogo Lobo da Silva, 02/10/1760. IHGRN, Livro de Transcrições de Documentos Diversos [daqui em diante LTDD], n. 2, cópia 45.

2 CARTA do Governador de Pernambuco Thomaz José de Melo dirigida ao Senado da Câmara desta vila em um modelo incluso, 08/03/1788. IHGRN, LRCSJ, fl. 170-170v. *Misteres significa “vassalos obrigados a não largar as terras dos seus senhores, correspondiam aos serfs de la glèbe. Cf. CONSTÂNCIO, Francisco Solano. Novo dicionário critico e etymologico da língua portugueza, p. 697.*

3 TERMO de conclusão dos autos de demarcação das terras da Vila de São José do Rio Grande, 15/03/1762. IHGRN, LRCSJ, fl. 55v.-56v.

4 CÓPIA do Auto da Junta das Missões, Recife, 24/04/1742. IHGRN, Livro de Cartas e Provisões do Senado da Câmara de Natal [daqui em diante LCPSCN], n. 8, fl. 145v.-146v. Determinava que os posseiros, que tivessem terras dentro da légua quadrada, entendessem que elas estavam gravadas aos índios, conforme o Alvará de 23 de novembro de 1700, e que os moradores não podiam plantar dentro da légua quadrada e nem que os índios podiam plantar fora dela.

5 TERMO de como se mediu o lugar em que se há de ser fundada a nova Vila. IHGRN, Livro de Registros da Antiga Vila Flor [daqui em diante LRAVF], fl. 12-13.

6 EDITAL de Criação de Vila Flor do Juiz de Fora, Miguel Carlos Caldeira de Pina Castelo Branco, 10/10/1762. IHGRN, LRAVF, p. 11v.-12; As demarcações e distribuição das terras da nova Vila deveriam ser feitas “conformando-se tudo conforme a Carta Régia de três de março de 1755 que criou a vila de São José do Rio Negro”.

7 REGISTRO de uma Carta Régia pela qual se mandou estabelecer a Vila Nova de São José do Rio Negro ao Governador do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 03/03/1755. IHGRN, LRAVF, p. 15-22.

8 Cf. em SILVA, M. Beatriz N. da. *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994, p. 418: *Impostos*; e VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 236: *Fiscalismo*.

9 PETIÇÃO do Tenente João Martins de Sá, registrada em 10/08/1778. IHGRN, LRCSJ, fl. 127v.

0 DESPACHO do Governador de Pernambuco sobre a petição do Tenente João Martins de Sá, 17/02/1767. IHGRN, LRCSJ, fl. 127v.

1 INFORMAÇÃO do Diretor de São José, Manoel Fernandes de Oliveira, sobre o Tenente João Martins de Sá, 22/03/1767. IHGRN, LRCSJ, fl. 128.

2 DESPACHO do Governador de Pernambuco sobre a petição do Tenente João Martins de Sá, 07/05/1767. IHGRN, LRCSJ, fl. 128v.

3 INFORMAÇÃO do Diretor de São José, Manoel Fernandes de Oliveira, sobre o Tenente João Martins de Sá, 20/10/1767. IHGRN, LRCSJ, fl. 128v.

4 DESPACHO do Governador de Pernambuco sobre a petição do Ten. João Martins de Sá, 14/11/1767. IHGRN, LRCSJ, fl. 128v.

5 PETIÇÃO do capitão-mor Alexandre Rodrigues Machado, 11/06/1776. IHGRN, LRCSJ, fl. 120.

6 DESPACHO do Governador de Pernambuco sobre a petição do capitão-mor Alexandre Rodrigues Machado, 06/09/1769. IHGRN, LRCSJ, fl. 120.

7 INFORMAÇÃO que deu o Diretor Francisco Lopes de Carvalho e Vasconcelos sobre a petição do capitão-mor Alexandre Rodrigues Machado, 09/10/1769. IHGRN, LRCSJ, fl. 120v.

8 DESPACHO do Governador de Pernambuco sobre a petição do capitão-mor Alexandre Rodrigues Machado, em 24/10/1769. IHGRN, LRCSJ, fl. 120v.

9 PETIÇÃO do capitão Miguel Ribeiro Dantas feita ao Governador de Pernambuco e suas anexas Manoel da Cunha Menezes, 10/12/1773. IHGRN, LRCSJ, fl.109v.-110.

0 Idem.

1 REGISTRO de uma Petição de Manoel Rodrigues Machado e documentos anexos dela, ant. 12/09/1782. IHGRN, LRCSJ, fl. 151v.-152v.

2 Idem.

3 REGISTRO de uma Petição de Manoel Rodrigues Machado e documentos anexos dela, ant. 12/09/1782. IHGRN, LRCSJ, fl. 151v.-152v.

4 TERMO de acordo do Senhor Bispo, do Governador de Pernambuco e do Juiz de Fora, 26/07/1762. IHGRN, LRCSJ, fl.109v.-110., fl. 114-114v.

5 PETIÇÃO do capitão-mor Antônio dos Santos Dantas e mais índios desta Vila sobre o sítio do Olho d'Água, ant. 16/11/1776. IHGRN, LRCSJ, fls. 122-125; Petição de Dona Luiza da Rocha de Carvalho, viúva do capitão-mor João de Oliveira e Freire, ao Governador de Pernambuco Manoel da Cunha e Menezes, ant. 25/06/1774, IHGRN, LRCSJ, fl. 113v.- 115.

6 PETIÇÃO do capitão-mor Antônio dos Santos Dantas e mais índios desta Vila sobre o sítio do Olho d'Água, ant. 16/11/1776. IHGRN, LRCSJ, fl. 122-125.

7 Idem.

8 Idem.

9 Idem.

0 PETIÇÃO do capitão-mor Antônio dos Santos Dantas e mais índios desta Vila sobre o sítio do Olho d'Água, ant. 16/11/1776. IHGRN, LRCSJ, fl. 122-125.

1 Sobre a luta dos índios por manter a posse das suas terras ver em ALMEIDA, M. Regina de. *Metamorfoses indígenas, capítulo 5: Terra e rendimentos das aldeias: disputas e negociações*, p. 219-249.

2 PETIÇÃO do sargento-mor José Monteiro, de Antônio Francisco de Carvalho e da viúva Antônia Maria e uns autos junto a ela, ant. 10/06/1776. IHGRN, LRCSJ, fl. 116v.-117v.

3 Idem.

4 Idem.

5 PETIÇÃO do sargento-mor José Monteiro, de Antônio Francisco de Carvalho e da viúva Antônia Maria e uns autos junto a ela, ant. 10/06/1776. IHGRN, LRCSJ, fl. 116v.-117v.

6 Sobre o cultivo itinerante praticado pelos índios, conhecido pelo uso das técnicas de derrubada, queima e coivara de pequeno lote de mata que contribui para “a conservação e a reciclagem das matérias nutrientes e para a preservação de um equilíbrio ecológico”, ver em MEGGERS, Betty. *Amazônia, a ilusão de um paraíso*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1976. p. 45-47 e RIBEIRO, Berta. *O índio na cultura brasileira, capítulo 1: A natureza humanizada. O saber etnobotânico*, Rio de Janeiro: Revan, 1987, p. 17-63.

7 TERMO que faz o Governador Matias de Albuquerque Maranhão de desistência das terras que demarcaram os religiosos de N.^a Sr.^a do Carmo

da Paraíba, nas salinas de Cunhaú, 09/11/1656. IHGRN, LTDD, n. 2, fl. 24.

8 TERMO de acordo do Senhor Bispo, do Governador de Pernambuco e do Juiz de Fora, 26/07/1762 IHGRN, LRCSJ, fl. 114-114v.

9 PETIÇÃO de André de Albuquerque Maranhão. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano – Pernambuco [daqui em diante APEJE-PE], Livro de Ordens Régias, n. 20 (1787-1798), fl. 108-108v.

0 CARTA do Governador de Pernambuco Tomás José de Melo à Rainha, 05/06/1794. AHU-PE , cx. 186, doc. 12891.

1 Novas datas em Arez: n. 739; em Vila Flor: n. 715, 728, 742; em Estremoz: n. 639, 725, 736, 737, 738; e em São José: n. 632, 636, 638, 703, 704, 705, 706, 708, 710, 711, 717, 724, 727, 740, 741, 744. Livro de Sesmarias do Rio Grade do Norte [daqui em diante SESMARIAS] (1805-1831).

2 DATA de terras da Vila de Índios de São José n. 637, concedida em 13/08/1810. SESMARIAS (1805-1831), p. 51-53.

3 A última data concedida foi a de n. 744, nas terras da Vila de São José, em 10/03/1831.

4 DATA n. 715, concedida em 05/08/1819. SESMARIAS (1805-1831), p. 241-243.

5 DATA n. 742, concedida em 17/07/1830. SESMARIAS (1805-1831), p. 299-301.

6 DATA n° 728, concedida em 09/10/1821. Idem, p. 268-270.

7 DATA n° 739, concedida em 13/09/1828. Idem, p. 292-294.

8 DATA n° 725, concedida em 21/08/1821. Idem, p. 241-243.

9 DATA n° 736, concedida em 04/09/1828. Idem, p. 285-287.

0 DATA n° 738, concedida em 25/09/1828. Idem, p. 290-292.

1 DATA n° 637, concedida em 13/08/1810. SESMARIAS (1805-1831), p. 51-53.

2 DATA n° 703, concedida em 20/08/1818. Idem, p. 213-216.

3 DATA n° 704, concedida em 24/09/1818. Idem, p. 216-218.

4 DATA n° 705, concedida em 30/09/1818. Idem, p. 218-221.

5 DATA ta n° 724, concedida em 08/08/1821. Idem, p. 259-261.

6 DATA n° 717, concedida em 10/11/1819. SESMARIAS (1805-1831), p. 245-248.

7 PROVISÃO – Índios no Rio Grande do Norte: Manda arrendar em hasta pública as porções de terras que elles não podessem cultivar, 22/01/1816. CUNHA, Manuela C. da. *Legislação indigenista no século XIX*, p. 93.

8 PARECER dos Oficiais da Câmara de Goiana para o Vice-Presidente da Província, [1826]. NAUD, Leda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª Parte, *Revista de Informação Legislativa, Brasília*, v. 8, n. 29, 1971.

9 MANDADO, N. 175 – IMPÉRIO – Provisão da Mesa do Desembargo do Paço. Providência sobre a restituição da posse das terras dos Índios da província do Rio Grande do Norte ordenada pela Presidência da mesma província, 20/12/1826. CUNHA, Manuela C. da. Op. cit., p. 128-9.

0 Idem.

1 Idem.

2 MANDADO, N. 175 – IMPÉRIO – Provisão da Mesa do Desembargo do Paço. Providência sobre a restituição da posse das terras dos Índios da província do Rio Grande do Norte ordenada pela Presidência da mesma província, 20/12/1826. CUNHA, Manuela C. da. Op. cit., p. 128-9. Idem.

3 Idem.

4 OFÍCIO do Secretário de Estado, em 11/12/1833. IHGRN, cx. 189, Folha avulsa n. 16.

NOTAS

Relatório provincial (9/10/1863). Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel. Núcleo de microfilmagem. Relatórios de presidentes de província.

Sobre a elaboração desse relatório no âmbito do discurso da extinção dos índios no Ceará, vide: SILVA, Isabelle. O Relatório provincial de 1863 e a expropriação das terras indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*, p. 327-345.

Cf. DIRECTÓRIO, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, em quanto sua Majestade não mandar o contrário, 3/5/1757. In: NAUD, Leda Maria Cardoso (Org.). Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília, v. 8, n.29, p. 263-279, 1971. [Daqui em diante citado como DIRETÓRIO...].

Em 1783, o capitão-mor do Ceará enviara a Corte, cinco caixotes com peças artesanais, plantas medicinais, peles de animais, tabaco, açúcar, algodão e outros, pois interessava “conhecer o potencial natural e econômico das colônias, racionalizá-lo, transformando em lucro para a combalida economia portuguesa (PINHEIRO, F. *Formação social do Ceará (1680-1820): o papel do Estado no processo de subordinação da população livre e pobre*, p. 138-222).

No último quartel do século XVIII, o “recenseamento passa a incorporar um conjunto de informações econômico-mercantis e maior abrangência das informações populacionais. Verifica-se uma perda dos controles de cunho militar e mercantilista surgidos na época pombalina, em direção a controles de natureza econômica e produtiva, influenciados pelos impulsos que o liberalismo começava a desencadear” (SMITH, R. *A presença da componente populacional indígena na demografia histórica da Capitania de Pernambuco e suas anexas na segunda metade do século XVIII*, inédito).

CARTA do capitão-mor do Ceará ao Secretário de Estado Mendonça Furtado sobre as vilas de índios no Ceará, 15/03/1767. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro [daqui em diante BNRJ], II-32, 24, 31, fls. 53v-57.

CÓPIA de representação do senado da Câmara de Mecejana ao governador reclamando as terras de Monguba que a Vila de Fortaleza queria tomar, 12/08/1812. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro [daqui em diante ANRJ], IJJ9 – 168, fls. 20-20v.

CARTA do capitão-mor do Ceará ao Secretário de Estado Mendonça Furtado sobre as vilas de índios no Ceará, 15/3/1767. BNRJ, II-32, 24, 31, fls. 53v-57.

CARTA do capitão-mor do Ceará ao Secretário de Estado, Mendonça Furtado sobre várias questões, 24/09/1768. BNRJ, II-32, 24, 31, fl. 57. Vale lembrar que a venda de aguardente nas vilas de índios era proibida pelo diretório. Cf. DIRETÓRIO..., §41.

0 CARTA do governador do Ceará Manoel Ignácio de Sampaio ao Secretário de Estado e Negócios do Brasil Conde de Aguiar acerca das vilas de índios, 01/04/1814. ANRJ, IJJ9 – 168, fls. 6-8v.

1 BANDO que se lançou para se recolherem as suas vilas todos os índios que andam fora dela, 9/5/1773 (PINHEIRO, F. José. Op. cit., p. 155-156).

2 CARTA do Secretário de Estado, Manoel de Mello e Castro ao ouvidor do Ceará Manoel de Magalhães Pinto de Avelar sobre o estado miserável dos Índios, 03/07/1786. Arquivo Histórico Ultramarino [daqui em diante AHU], Códice 584, fls. 65v-66 (grifos meus).

3 CARTA do Secretário de Estado Manoel de Mello e Castro ao capitão-mor do Ceará João Batista de Azeredo Coutinho Montauray sobre a vexação que os diretores provocam nos índios, 4/7/1786. AHU, Códice 584, fl. 66v.

4 BANDO do capitão-mor do Ceará João Batista de Azevedo de Montauray circular a todas as vilas e povoações de índios, 14/05/1782. Arquivo Histórico Ultramarino, Documentos Avulsos da capitania do Ceará [daqui em diante AHU-CE], cx. 9, doc. 593.

5 Idem.

6 CARTA do governador do Ceará Manoel Ignácio de Sampaio ao Secretário de Estado de Negócios do Brasil, Marquês de Aguiar, inclusive, sobre as vilas de índios, 1/12/1815. ANRJ, IJJ9 – 168, fls. 66-72.

7 CARTA régia ao governador de Pernambuco Conde de Vila Flor sobre prender todos os vadios, com algumas exceções, 22/7/1766. ANRJ, IJJ9 – 168, anexo n. 12.

8 CARTA do capitão-mor do Ceará ao governo interino da capitania do Piauí, 11/4/1782. ANRJ, IJJ9 – 168, anexo n. 5.

9 BANDO (cópia) do governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva sobre como devem ser contratado os serviços dos índios, 8/3/1761. AHU-CE, cx. 11, doc. 635, anexo n. 7.

0 O termo “passaporte” vai ganhar consistência a partir de 1813, com a aplicação de uma carta circular. Cf. Registro de uma carta circular dirigida aos capitães-mores e comandantes das ordenanças remetendo o modelo para que devem passar passaporte” (PINHEIRO, F. José. Op. cit., p. 234-247).

1 BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez latino*. Coimbra: [s. n.], 1712-1728. Disponível em: <http://www.ieb.usp.br/online>. Acesso em: jan. 2010.

2 CARTA do capitão-mor do Ceará ao Secretário de Estado Mendonça Furtado sobre as vilas de índios no Ceará, 15/03/1767. BNRJ, II-32, 24, 31, fls. 53v-57.

3 OFÍCIO do Governador do Ceará solicitando com dados econômicos a criação do cargo de Juiz de Fora em Sobral, com jurisdição em outras

vilas, 16/11/1814. ANRJ, Códice 1111, doc. n. 17, anexo E, fls. 1-4v.

4 Cf. Mapa demonstrativo do patrimônio, e rendimentos das câmaras das Vilas do Sobral, Granja, Vila Nova d'El-Rei e Vila Viçosa Real da capitania do Ceará, pelo secretário do governo, Jozé Rebello de Souza Pereira, 16/11/1814. ANRJ, Códice 1111, doc. nº 17, anexo H; Cópia de carta do escrivão da câmara de Arronches ao governador acerca do patrimônio da vila, 21/05/1813. ANRJ, IJJ9 - 168, fls. 12-15; Cópia de carta da câmara de Soure respondendo ao governador do Ceará sobre seu patrimônio, 17/05/1813. ANRJ, IJJ9 - 168, fls. 17, 17v; Carta da câmara de Mecejana sobre ofício do governador do Ceará, sobre seu patrimônio, 07/05/1813. ANRJ, IJJ9 - 168, fl. 22.

5 DIRETÓRIO...§3.

6 Vale destacar que a presença dos negros na capitania do Ceará não deve ser analisada apenas a partir da sua condição de escravo, pois eles participavam também na economia como trabalhadores livres e alguns conseguiram se tornar proprietários. Cf. FUNES, E. Negros no Ceará. In: SOUZA, Simone de (Org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000. p. 103-132.

7 Antes de ser elevada a categoria de vila com denominação de Viçosa Real, a aldeia de Ibiapaba havia sido governada pelos missionários jesuítas entre 1700 e 1759. Sobre os índios enquanto uma importante força militar a serviço da Coroa portuguesa, ver: MAIA, Légio de Oliveira. *Serras de Ibiapaba: de aldeia à vila de índios - vassalagem e identidade no Ceará colonial (XVIII)*, 2010.

8 Pelos dados não é possível afirmar com certeza que todos os pretos fossem escravos, contudo, o número deles concentrava-se nas vilas de Sobral, Icó, Crato e Aquiraz, ou seja, em importantes centros administrativos ou econômicos. Cf. Memória sobre a capitania do Ceará, por Luiz Barba Alardo de Meneses, 18/04/1814. ANRJ, Códice 807, v. 7, fls. 76-92, anexo n. 3.

9 Idem.

- 0 MEMÓRIA sobre a capitania do Ceará, por Luiz Barba Alardo de Meneses, 18/4/1814. ANRJ, Códice 807, v. 7, fls. 76-92, anexo n. 3.
- 1 MEMÓRIA sobre a capitania do Ceará, por Luiz Barba Alardo de Meneses, 18/04/1814. ANRJ, Códice 807, v. 7, fls. 76-92, anexo n. 3.
- 2 OFÍCIO do governador do Ceará Bernardo Manuel de Vasconcelos ao Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar D. Rodrigo de Sousa Coutinho sobre a causa da deserção dos índios das vilas onde se acham aldeados, 01/04/1800. AHU-CE, cx. 13, doc. 769.
- 3 Sobre as vantagens que alguns índios conseguiam com essas fugas, vide: Ser índio na fronteira: limites e possibilidades. In: GARCIA, Elisa F. *As diversas formas de ser índio: Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*, p. 125-171.
- 4 CARTA do ouvidor do Ceará Manuel Magalhães Pinto e Avelar à rainha [D. Maria I], informando sobre a situação dos índios na referida capitania, 3/3/1786. AHU-CE, cx. 11, doc. 627.
- 5 Idem.
- 6 CARTA do ouvidor do Ceará Manuel Magalhães Pinto e Avelar à rainha [D. Maria I], informando sobre a situação dos índios na referida capitania, 03/03/1786. AHU-CE, cx. 11, doc. 627.
- 7 CARTA do capitão-mor do Ceará ao Secretário de Estado Mendonça Furtado sobre as vilas de índios no Ceará, 15/03/1767. BNRJ, II-32, 24, 31, fls. 53v-57.

NOTAS

Um dos eventos culminantes do neozapatismo, a *Marcha de la Dignidad Indígena* (também chamada de *Marcha del Color de la Tierra*), foi um longo périplo que empreenderam 23 comandes zapatistas desde Chiapas até a capital do país, passando por 13 estados mexicanos. O principal objetivo da marcha era forçar o cumprimento dos Acordos de San Andrés, a incorporação à Constituição mexicana da Lei de Direitos e Cultura Indígenas. Grande parte da documentação emitida pelos insurgentes zapatistas encontra-se compilada em: EZLN: Documentos y comunicados (de janeiro de 1994 a abril de 2001). Prólogo de Antonio García de León e Carlos Monsiváis. Os comunicados emitidos ao longo da marcha encontram-se no *EZLN: documentos y comunicados*, v. 5.

O EZLN faria sua primeira “aparição” pública na madrugada do primeiro dia do ano de 1994, quando um exército de mais de três mil combatentes, na grande maioria indígenas, tomou sete cidades da região de Los Altos no estado de Chiapas: San Cristóbal de Las Casas, Ocosingo, Las Margaritas, Altamirano, Chanal, Oxchuc e Huixtán. Misteriosamente vindos da noite espessa das montanhas – “noite de quinhentos anos” – os guerrilheiros do EZLN chegaram “carregando suas mochilas, seus mortos e sua história” e exigindo terra, emprego, casa, alimentação, saúde, educação, independência, liberdade, democracia, justiça e paz. A retirada das cidades ocupadas e o cessar fogo com o exército mexicano ocorreu muito rapidamente, mas o levante zapatista modificou o cenário político-social, não somente do pobre estado de Chiapas, mas também de todo o México.

Uma ótima introdução sobre o neozapatismo é a coletânea de textos e documentos realizada por BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de(Org.). *Chiapas: construindo a esperança*.

DÍAZ, Carlo Tello. *La rebelión de las cañadas*, p. 151: afirma que os subcomandantes Marcos e Pedro estavam presentes filmando a mobilização que trataram como verdadeiro ensaio para o levante de 1994. Os elementos

mascarados que amedrontaram as forças policiais seriam comandos guerrilheiros dispersos pela cidade que responderiam em caso de agressão.

Con motivo del 12 de octubre. In: *EZLN: Documentos y comunicados*. v. 3, p. 38-39.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre historia*.

“Desde una perspectiva histórica de ‘larga duración’, el conflicto de Chiapas, o mejor dicho la resistencia y la rebelión de los indios de Chiapas que se destapó a la luz pública en el noventa y cuatro nos da, sin duda, mucho que pensar. Sobre todo en el sentido siguiente: si miramos las cosas desde la larga duración, deberíamos tener en cuenta que el proceso que comenzó en 1492, o en 1523, según se lo quiera ubicar, es decir el proceso de la Conquista, es una empresa que todavía no ha terminado. Creo que lo importante sería partir de esta idea: que la Conquista de América aún está en marcha. Vistáis las cosas, el levantamiento de los indios de Chiapas es un hecho que muestra cuáles son las características actuales del finacabamiento de la Conquista” (ANDRADE, B. Chiapas y la conquista inconclusa. In: ROJAS, Carlos Antonio Aguirre et. al. Chiapas en perspectiva histórica, p. 105).

Encomienda era a instituição que, durante o império colonial espanhol, concedia a um colonizador laico o tributo ou o trabalho de um grupo de índios. Na teoria, e na maioria das vezes somente nela, o encomendero deveria proteger e evangelizar.

Sobre o genocídio e processo de população indígena, cf.: TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*.

3 Somente no ano de 1824, Chiapas começou a formar parte da república Mexicana.

1 “Hoje, o soberbo diz que o indígena não pode ser Votán-Zapata, que há um passo estranho em seu andar. Com a arma da traição, com palavras doces e falsas, com a ameaça de sua guerra humilhante, com mentiras, o poderoso quer derrotar e matar para sempre Votán-Zapata. Fez isso em

1521, quando com espadas e mentiras disseminaram a morte e a tristeza entre nativos destas terras. Também o fez em 1919, quando o chumbo e o engano mataram a vida de Votán-Zapata, que por terra e liberdade ergueu sua mão armada. Fracassou o poderoso em 1521; a dignidade permaneceu guardada dentro do coração dos indígenas e foi cuidada e cultivada, à espera do momento de semear e crescer. A traição fracassou em 1919; a dignidade não morreu com a morte, com a morte tornou-se vida outra vez no coração dos homens e mulheres verdadeiros. Hoje, mentira, traição e poder voltarão a fracassar. Votán-Zapata não morreu. São muitos, e seu passo coletivo é o andar de nossa palavra. Hoje, Votán-Zapata luta no passo do EZLN por democracia, liberdade e justiça” (Votán-Zapata se levanto de nuevo, 16 de abril de 1995. In: *EZLN: documentos y comunicados*, v. 2, p. 307).

2 Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN, CUARTA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA, 1 de enero de 1996.

3 Sobre o significado das máscaras para os insurgentes ver: DOSSIER sobre Chiapas: los hombres sin rostro: cronología, comunicados, entrevistas, acuerdos de paz y artículos de opinión en torno al conflicto chiapaneco, de enero a abril de 1994.

4 Mensaje de la Comandancia General del EZLN a los cinturones de paz en San Andrés, 12 de julio de 1996. In: *LA REVUELTA de la memoria: del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia*, p. 178.

5 MEMÓRIA: II Encontro Americano pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo – com as mensagens inéditas de abertura e encerramento do subcomandante insurgente Marcos, p. 327.

6 Cf. VARGAS, S. *Mística da resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos*.

7 Sobre a problemática do mito na história é seminal a obra de GIRARDET, R. *Mitos e mitologias políticas*.

8 De difícil localização histórica, a divindade “Votan” (o “coração” ou “o cabeça”) seria, segundo o estudioso Marcelino Machuca Martíbez, “um sacerdote negro, oriundo da Líbia e que, dizendo-se detentor da sabedoria outorgada ou haurida nos templos da deusa Maia, teria sido o primeiro sábio a pisar terras da América Central onde fundaria a civilização que em homenagem àquela deusa recebeu o nome de Maia. Fundou as cidades: Socnusco, Ocosingo e Nachan, sendo que esta posteriormente passou a chamar-se Palenque. Ordenou a fusão de seus homens com a raça local, por meio de casamentos; repartiu as terras de cultivo; reformou os hábitos de construir e lavrar; introduziu artes, ciências e técnicas industriais. Em viagens contínuas erigiu templos e fundou cidades desde Palenque até Término, no Golfo do México. Enviou seu filho Zamná a reconhecer e povoar a ilha que mais tarde veio a ser chamada Cuba. Quando faleceu, depois de estruturar um reino, foi por tal forma chorado pelo povo que depressa ganhou créditos de deus” (DONATO, H. *Dicionário das mitologias americanas (incluindo as contribuições míticas africanas*, p. 256).

9 Entrevista do subcomandante Marcos de 24 de outubro de 1994 originalmente em áudio e transcrita no livro de VOS, J. (Coord.). *Viajes al desierto de la soledad: un retrato hablado de la Selva Lacandona*, p. 328.

10 Ver: Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía. In: *EZLN: documentos y comunicados*, v. 1, p. 49-67.

1 Sobre o tema das resistências indígenas em Chiapas, é fundamental a leitura, do mesmo autor: *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*.2v.

2 Para uma análise mais apurada de episódios como A Virgem de Zinacantán (1709-1710), a Virgem de Santa Marta e seus milagres de Chenalhó (1711-1712), o reino da Virgem de Cancuc (1712-1713), a Guerra de Santa Rosa Chamula (1867-1870), entre outros, consultar a excelente obra de PORRO, A. *Messianismo Maya no período colonial e também os livros de BRICKER, V. El cristo indígena, el rey nativo: el sustrato*

histórico de la mitología del ritual de los mayas e WASSERSTROM, R. Clase y sociedad en el centro de Chiapas.

3 Com certeza muitos que assistiram este encontro histórico, mexicanos e estrangeiros, não estavam familiarizados com a menção da lenda da Cruz Falante (na versão zapatista uma estrela) e com palavras que remetem à cultura ancestral maia. As notas sobre alguns termos indígenas foram retiradas do texto de REED, N. *La guerra de castas de Yucatan*.

4 Macehualob ou macehual: nativo, filho da comunidade, os indígenas ou ‘campesinos’ maias.

5 X-Tol: dança maia que representa a Conquista.

6 Kaz-Dzul: Mal, defeituoso, falso. Consequentemente os brancos, ladinos e “mestizos”.

7 Aluxob ou alux: espécie de entidade zombeteira que habita as montanhas.

8 Halacha Uinic: homem verdadeiro, alto chefe e liderança respeitada. Casa das lideranças durante a época anterior à conquista. Xamã, curandeiro, sábio.

9 Chan Santa Cruz Balam refere-se à Casa de Deus ou casa do Deus-Jaguar. Igreja da Cruz Falante em Chan (chan é um diminutivo afetivo) Santa Cruz (Santa Crucecita) onde a Cruz Falante foi vista e ouvida pela primeira vez. A substituição da Cruz pela Estrela “que define o homem”, talvez seja uma menção à estrela vermelha da bandeira do EZLN, seu maior símbolo.

10 Chaacob ou Chaac: Deuses maias da chuva. Em geral, chuva.

1 Cruzob: o grupo rebelde maia governado pelo Tatich e pela Cruz Falante.

2 Chachac-mac: homem vermelho. Um povo mítico que algum dia retornará para ajudar os maias.

3 EZLN: *Documentos y comunicados*, v. 3, p. 312-313.

4 Sobre o sentido de “reencantamento” presente no discurso zapatista ver o excelente artigo de Michael Löwy: Fontes e recursos do zapatismo. In: LÖWY, M. *Marxismo, modernidade e utopia*.

NOTAS

São 18 propostas curriculares, elaboradas entre 1841 e 1851, e 12 títulos de livros didáticos (dois por década), publicados entre 1950 e 2008 (antes da publicação da lei 10. 645/2008).

Para os críticos da época.

Para os auxiliares de Francisco Campos.

Nas mudanças de conteúdo e de abordagem da experiência indígena, não devemos, entretanto, desprezar as vontades dos construtores de programas e dos autores dos livros didáticos sugeridos a cada plano. Mas esse é um assunto a tratar em trabalho próximo.

NOTAS

Uma primeira versão deste texto foi originalmente publicada no contexto de um curso de pós-graduação *latu sensu* da PUC-MG em BARROS, José Marcio (Org.). *Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira*. Belo Horizonte: PUC Minas Virtual, 2006. Uma versão revista e ampliada foi posteriormente publicada na *Revista Estudos Históricos*, v.21, jan.-jun. de 2008, e, em 2010, no livro organizado por Edmilson de Almeida Pereira e Robert Daibert Junior, *Depois, o Atlântico, Modos de Pensar, crer e narrar na diáspora africana*. NEAB, Editora da UFJR, Juiz de Fora, 2010. Temos muito orgulho de reapresentá-lo nessa nova publicação pela possibilidade de ser lido por novos públicos. Para esta publicação fizemos pequenos acréscimos no final do texto com objetivo de incorporar uma pequena reflexão sobre a Lei 11.645/2008

Essa perspectiva também pode ser encontrada no Decreto 3.551 de 4 de agosto de 2000, que institui o registro de bens culturais de natureza imaterial (Patrimônio Cultural Brasileiro), e no Decreto 4887 de 20 de novembro de 2003, que garante o direito à terra aos que se identificam como remanescentes de quilombos (ABREU, 2007).

As “Diretrizes” visam atender à Lei 10639/2003, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana na Educação Básica, aos Art. 26, 26 A e 79 B da Lei 9.394/96 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, que asseguram o direito à igualdade de condições de vida e de cidadania, assim como garantem igual direito às histórias e culturas que compõem a nação brasileira, além do direito de acesso às diferentes fontes da cultura nacional a todos brasileiros.

Como exemplo de trabalho desse tipo, vale conferir o DVD *Memórias do Cativo* (Niterói, LABHOI-UFF. Disponível em: <www.historia.uff.br/labhoi>. 2005), produzido a partir de depoimentos gravados de descendentes de escravos depositados no Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense, LABHOI-UFF, sob coordenação acadêmica das autoras do capítulo,

com base no livro Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição, de Ana Lugão Rios e Hebe Mattos (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005). Mais recentemente produzimos o DVD Jongos, Calangos e Folias ((Niterói, LABHOI-UFF. Disponível em:<www.historia.uff.br/jongos>. 2007).

LEI Nº 11.645, de 10 de março de 2008.

Vale destacar que esse movimento é identificado em vários países da América Latina. Ver entrevista de José Ribamar Bessa Freire, em 8 de outubro de 2010. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/carta-fundamental/o-indio-fora-do-foco-da-historia>>. Acesso em: 29 nov. 2011.

Cf. BERGAMASCHI, Maria Aparecida; ZAMBONI, Ernesta. Povos Indígenas e Ensino de História: Memória, movimento e Educação. Disponível em<http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais17/txtcompletos/sem12/COLE_3908.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2011.

Ver Educação Escolar Indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a Escola. Cadernos SECAD 3 (Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade). MEC, Brasília, 2007, p. 15

Idem.

NOTAS

Como exemplo, há estudos de Chalhoub, *Visões da liberdade* (1990); Silvia H. Lara: *Campos da violência* (1988), que procuram evidenciar nos documentos as atitudes dos escravos.

LIVRO de notas de Arez, 1774-1782. Cx. 75. Livro de Notas. Acervo do IHGRN.

Idem.

LIVRO de notas de Arez, 1774-1782. Cx. 75. Livro de Notas. Acervo do IHGRN.

Idem.

Idem.

LIVRO de notas de Arez, 1774-1782. Cx. 75. Livro de Notas. Acervo do IHGRN.

Idem.

Idem.

0 LIVRO de notas de Arez, 1785-1796. Cx. 77. Notas de vários municípios. Acervo do IHGRN.

1 LIVRO de notas de Arez, 1774-1782. Cx. 75. Livro de Notas. Acervo do IHGRN.

2 Idem.

NOTAS

A primeira versão deste artigo foi publicada em *Sankofa: história da África e estudos da diáspora africana*. NEACP-DH-USP, no. 1, v.1, junho de 2008.

Ver, por exemplo, o relatório da Comissão Calouste Gulbenkian, em 1996, sobre a reestruturação das ciências sociais (WALLERSTEIN, 1996). Existe hoje uma farta literatura sobre o tema. Em relação às ciências humanas, o debate tem-se fundamentado em uma apropriação transdisciplinar de diferentes tradições críticas, enfatizando a cooperação Sul-Sul. Para isto, criam-se novos espaços institucionais de diálogo. E, alguns analistas contemporâneos, como Edgardo Lander (2000), Sandra Harding (2011), Boaventura de Souza Santos (2004), Immanuel Wallerstein (2007), Walter Mignolo (2003), entre outros, vem buscando linhas de continuidade que solidifiquem tal produção intelectual.

A Sociedade Africana de Cultura foi criada por ocasião do Primeiro Congresso dos Escritores e Artistas Negros, em Paris (1956). Era sua missão defender os interesses das nações africanas e o enriquecimento da solidariedade internacional do povo negro. Em 1958, torna-se órgão consultivo da UNESCO. Seu primeiro evento foi o Segundo Congresso de Escritores e Artistas Negros, em Roma, em 1959. A partir de então, a revista *Presencé Africaine* tornou-se parte integrante da organização.

Principal revista do mundo negro-africano no século XX. Seu idealizador e principal diretor foi o intelectual senegalês Alioune Diop (1910-1980). O primeiro número da revista foi lançado em 1947, com o apoio de importantes nomes da intelectualidade europeia, como Jean Paul-Sartre, André Gide, Albert Camus, Théodore Monod, Georges Padmore, Roger Bastide e outros. Seu intuito era a defesa do pensamento e das civilizações negro-africanas. Um de seus principais eventos foi a organização do Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros, em Paris, em 1956. No Congresso de Paris, estiveram presentes os seguintes intelectuais, conforme seus países de origem à época: G. Sekoto (África do Sul), P. Tchibamba (África Equatorial Francesa), Mario P. Andrade, M.

Lima (Angola), P. Blackman, G.Lamming (Barbados), Tibério (Brasil), Pasteur T. Ekollo, François Sengat Kuo, Benjamin Matip, Nyunai, F. Oyono (Camarões), A.R. Bolamba (Congo Belga), Bernard Dadié (Costa do Marfim), W. Carbonel (Cuba), N. Damz, Paulin Joachim, P. Hazoumé (Dahomei), H.M. Bond, M. Cook, J.A. Davis, W., J. Ivy Fontaine, Richard Wright (Estados Unidos da América), P. Mathieu, Moune de Rivel (Ilhas Guadalupe), J. Alexis, R.P. Bisanthe, René Depestre, A. Mangones, E.C. Paul, R. Piquion, J. Price-Mars, E. Saint-Lot (Haiti), Cédric Dover (Índia), M. James, J. Holness (Jamaica), Andriantsilaniarivo, Jacques Rabemanjara, F.Ranaivo (Madagascar), L. Achille, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant (Martinica), M. Dos Santos (Moçambique), B. Hama (Niger), B. Enwonwu, L. A. Fabunmi, M. Lasebikan, J. Vaughan (Nigéria), Mamadou Dia, C.A. Diop, David Diop, Diop O. Socé, A. Seck, L.S. Senghor, Bachir Touré, Abdoulaye Wade (Sénegal), D. Nicol (Sierra Leoa), Hampaté Bâ, A. Wahal (Sudão), F. Agblemagnon (Togo). Disponível em: <<http://portal.unesco.org/fr/ev.php>>. Acesso em: 9 abr. 2009.

Entre as primeiras a lecionar ou pesquisar o tema, entre as décadas de 1960 e 70: Universidade de Londres (Inglaterra), Escola de Estudos Orientais e Africanos (Inglaterra), Sorbonne (França), Centro de Estudos Africanos (França), Escola Prática de Altos Estudos (França), Universidade de Howard (EUA), Universidade de Yale (EUA), Associação de Estudos Africanos (EUA), Instituto Etnográfico de Leningrado (URSS), Universidade Patrice Lumumba (URSS) (CURTIN, 2010: 50ss).

Em uma lista discutível, pode-se citar, entre outros, os estudos de Joseph Ki-Zerbo, *História da África Negra* (1972); Basil Davidson, *A África na História* (1975) e *A velha África redescoberta* (1977); Endre Sik, *A História da África Negra* (1976); A. Akinjogbin. *Daomey e seus vizinhos: 1708-1818* (1967); P. L. Shinnie. *Meroé: uma civilização do Sudão* (1967); J. S. Trimingham, *O Islã na África Oriental* (1964); Terence Ranger, *Revoltas na Rodésia do Sul: um estudo da resistência africana* (1967); C. S. Nicholls. *A costa swahili* (1971); K. O. Dike. *Comércio e política no Delta do Níger, 1830-1885* (1959); Walter Rodney, *Como a Europa subdesenvolveu a África* (1972) e *A História da Costa da Guiné* (1970); C. Meillassoux. *Escravidão na África pré-colonial* (1975); Daniel Mc Call. *A África em perspectiva temporal* (1964); Y. Person. *Samori* (1968); B. A. Ogot. *Zamani*

(1968); T. Hopkins. *História econômica da África Ocidental* (1973); J. F. Ajayi; I. Espie & K. O. Dike. *Mil anos de história da África Ocidental* (1969); J. F. Ajayi & K. O. Dike. *Missões cristãs na Nigéria* (1965); R. C. Law, *O Império de Oyo, 1600-1836* (1977)); J. D. Clark, *Pré-história da África* (1970); R. Hull, *Cidades africanas antes da conquista européia* (1976); Jan Vansina *Reinos da Savana* (1966); Boubacar Barry, *O Reino do Wallo* (1970); J. Fage (Ed.). *História da África – Cambridge*. Vol. 2 (1978); R. Oliver (Ed.). *História da África – Cambridge*. Vol. 3. (1977); R. Gray (ed.). *História da África – Cambridge*. Vol. 4 (1978); J. Flint (ed.). *História da África – Cambridge*. Vol. 5 (1976); Philip Curtin, *O tráfico escravista no Atlântico* (1970) e *Trocas comerciais na África Pré-colonial* (1975); Joseph Greenberg, *As línguas da África* (1970); G. Connah, *A arqueologia do Benim* (1975); D. W. Phillipson, *A pré-história tardia no Nordeste e Sudeste da África* (1977); W. Y. Adams, *Núbia: corredor da África* (1977); Joseph Miller, *Poder político e parentesco* (1974); T. Shaw, *Igbo-Ukwu* (1970); A. Hampaté Bâ, *O Império Peul de Macina* (1955) e *Aspectos da civilização africana* (1972); N. Levitzon, *Antiga Gana e Mali* (1973); Henri Brunschwig, *Partilha da África negra* (1971); M. Mandami. *Política e formação de classe em Uganda* (1976); Y. M. Kobishchanov, *Axum* (1979); Samir Amin, *Neocolonialismo na África Ocidental* (1975) e *O desenvolvimento desigual: ensaio sobre as formações sociais do capitalismo periférico* (1975); K. Y. Daaku, *Trocas comerciais e política na Costa do Ouro* (1970); Ali Mazrui. *Por uma pax africana* (1967); Bethwell A. Ogot, *A história dos povos Luo no Sudeste* (1967); M.. Crowder, *A África Ocidental sob domínio colonial* (1968) e, como editor, *A resistência na África Ocidental* (1971); e muitos outros autores e textos.

Embora seja filósofo de formação, V. Y. Mudimbe tem algumas obras de referência no campo historiográfico de África; em especial: *A invenção da África* (1988). Não por acaso, assim como M. Foucault, sua prática filosófica está muito próxima ao trabalho historiográfico.

Tal fato não se circunscreve à África pós-independente. Em relação à Índia, por exemplo, o historiador Ranajit Guha (1997) diz explicitamente que o nascimento da “historiográfica pós-colonial” naquele país, defendida pelo grupo intelectual do qual faz parte (Grupo dos Estudos Subalternos da Ásia do Sul) foi uma consequência teórica do “fracasso” dos projetos de modernização nacional.

Outra tendência contemporânea é negar, como eurocêntrica, a própria ideia de cientificidade, engendrada pelo trabalho historiográfico. Essa não é a intenção deste capítulo, embora reconheçamos a pertinência dessa discussão, cujas origens remontam, pelo menos, ao século XIX.

NOTAS

Entende-se aqui por família a coabitação de parentes consanguíneos ou por afinidade, desde a sua forma mais elementar, mãe/pai-filho até as formas mais complexas de famílias extensas ou alargadas. A respeito desse aspecto, consultar SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações da família escrava – Brasil, Sudeste, século XIX*.

Relação de parentesco que se estabelece através de casamento, vinculando os parentes de cada um dos cônjuges ao outro cônjuge e a seus parentes, ou ainda por ascendência, linhagem, ou estirpe.

As Ordenanças eram corpos militares organizados de soldados a pé e a cavalo, mais ou menos idênticos às antigas guardas nacionais.

O termo “gentio” é utilizado nesses registros para designar a procedência dos negros escravos, vindos da África, tal como: gentio da Guiné, gentio da Costa da Mina. Os escravos de ascendência africana nascido na colônia são, contudo, designados pela cor: pretos, pardos, mulatos, etc.

Segundo Mariza, a palavra gentio está relacionada às gentes, sendo, grosso modo, sinônimo de pagão, infiel, étnico. Essas designações identificam povos que, à diferença dos cristãos e judeus, seguem a chamada lei natural (SOARES, 2000, p. 102).

LIVRO de batismo da Freguesia de Nossa Senhora da Apresentação (1770-1777). Caixa 6. Acervo do IHGRN.

Idem.

LIVRO de casamento da Freguesia de Nossa Senhora da Apresentação (1769-1782). Documento sem cota anterior. Acervo do IHGRN.

LIVRO de casamento da Freguesia de Nossa Senhora da Apresentação (1740-1752). Caixa 6. Acervo do IHGRN.

0 Entende-se por livre todos que não têm vinculado ao seu nome nomenclatura que definisse a sua condição social, como era usual no período pesquisado.

1 LIVRO de casamento da Freguesia de Nossa Senhora da Apresentação (1740-1752). Caixa 6. Acervo do IHGRN.

2 Idem.

3 Idem.

4 Mãe/pai-filho, legítimo ou natural (os primeiros sendo os filhos nascidos de uniões sancionadas pela Igreja e, os naturais, aqueles nascidos das uniões consensuais).

5 Parentesco além da parentela é, de acordo com Sheila Faria, o parentesco não consanguíneo, o parentesco por afinidade, que sugere as relações rituais, como as de compadrio, por exemplo – e parentesco por confederação, que suscita as alianças políticas (FARIA, 1998, p. 41)

6 A economia potiguar estava ancorada na atividade da pecuária, que segundo a historiografia local tradicional, demandava pouca mão de obra, por isso foi usada para justificar a negação da presença significativa de negros no território.



Diagramação em formato EPUB
Livros Digitais - Editora da UFRN
Natal, junho de 2016